MITROPOLIA ARDEALULUI

ex4



REVISTA TEOLOGICĂ

DIN CUPRINS:

SERIE NOUĂ, ANUL XIV (86), NR. 1, IAN.-MART., 2004

EDITURA ARHIEPISCOPIEI SIBIULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

— PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

1

SERIE NOUĂ, Anul XIV (86), Nr. 1, IAN.—MARTIE, 2004

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907



REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. RO69RNCB4200000000610001 B.C.R .Sibiu

I.S.S.N. 1222-9695

CE FEL DE SPIRITUALITATE, ÎNTR-O EUROPĂ UNITĂ?

Din ce în ce mai agasată de „modelul european" populaţia Estului-Europei, adică aceia care multă vreme s-au lăsat antrenaţi în cultura lui „homo sovieticus"[1], dar care de multă vreme au avut conştiinţa de a fi „cobaii Europei", a început să-şi redimensioneze cu precizie, aproape matematică, reacţia spirituală la modelul amintit. Aceasta obligă Biserica, în special cea Ortodoxă, nu doar la o calare pe realitate cât, mai ales, la o reconsiderare a istoriei sale trecute (cu toate dramele ei)[3] şi la o proiecţie, nu doar spirituală, a viitorului său ca instituţie divino-umană.

Personal socotim că întrebarea pe care tematica generală a acestui seminar o propune, face atingere, în preocupările noastre mai ales în identificarea conţinutului spiritualităţii într-o epocă viitoare care, ca şi cea precedentă, are ca principale trăsături de dezvoltare globalismul şi consumismul. Am ales nuanţa peiorativă a celor două dimensiuni ale „noului umanism" pentru a arăta, pe de o parte, pericolul misionar pe care-l aduce acceptarea fără reflexie a unui nou limbaj (comun, european şi nu numai) dar şi celălalt pericol, de teologie, de adâncime, pe care-l poate reprezenta nedefinirea sau proasta definire a unora din conţinuturi.

Ce înseamnă, aşadar, consumismul din punctul de vedere al teologiei misionare (adică a aceleia care misionez)? Banalizarea existenţei prin permutarea ei în planul facilului, al refuzului valorilor eterne pe care — pentru conformitate cu mistica îndoielii pe care o propagă — le eludează şi le relativizează. Se naşte astfel „spiritualitatea plictiselii", aceea pe care Olivier Cauly[4] o numea „melancolie fecundă" în care „lipsa de densitate a sensului străluceşte în chiar miezul proliferării imaginilor şi simbolurilor, a căror aparentă bogăţie nu redă decât cu mai multă pregnanţă sărăcia imaginaţiei, pentru a nu mai vorbi de cea a ideii".[5] Banalizarea care a dus la naşterea spiritualităţii unidimensionale, într-un fel sau altul, rănite de lipsa de sens ascendent (acel „Dumnezeu a murit" care se naşte prin sectarizarea şi pluri-dimensionarea adevărurilor de credinţă), spiritualitate plină de condescendenţi la adresa inflamaţiilor morale: homosexualitate, avorţionism, clonare, manipulare genetică etc.

De aici problema teologică pe care consumismul o naşte: consumând orice, fără echivoc, pentru că doar mărind consumul pot deveni producător (sau, fizic, reproducător), Dumnezeu ce rost are în educaţia bancaro-economică a relativizării omului, a readucerii lui faza de „ho-

mo consumisticus", depreciere a lui „homo ludens — faber — sapiens"? Mai poate persista spiritualul într-o epocă ce şi-a făcut din despiritualizare ţintă formativă? Biserica nu poate aprecia corect aceste impacturi, şi altele, neenunţate de noi, până când nu-şi va evalua corect „inamicul", teoreticul oponent la vestirea Evangheliei. Riscul unui discurs maniheist în această privinţă este enorm. Tot ceea ce nu-i alb (ecclesial vorbind) este negru (acceptabil doar social) şi care nu-i cu noi este împotriva noastră. De aici greutatea pe care generaţia actuală de teologi o întâmpină, pentru că ea nu trebuie să uite caracterul inclusivist al Bisericii (nicidecum exclusivist şi, cu atât mai mult, sectar). De aici câteva puncte legate de spiritualitatea nouă, veche deopotrivă, a discursului teologic într-o ţară a Europei care ţine de Ortodoxie. Subliniem cele două aspecte: naţional-ortodox pentru a reitera ideea că, într-o Europă Unită întregită, reîntregită (oricum i-am zice), spiritualitatea trebuie să rămână apanajul care are în orice identitatea naţională şi confesională, pentru a nu se eluda consumistic, mortal. Nu-i vorba aici de triumfalism sau obtuzităţi, dar o Europă Unită zidită pe altceva decât unitatea de sens pe care o dau popoarele care o alcătuiesc, este sortită eşecului, „căderii cu zgomot mare...".

Este clar că, din acest punct de vedere, pentru Biserica Ortodoxă, extrem de redus percepută ca instituţie vrednică de dialog în „construcţia unităţii europene", lucrurile sunt amestecate. Pe de altă parte, rigoare, conservare (acel sens intim al lui „voi sunteţi sarea pământului"... (Matei 5, 13), sarea ca element conservant) dar şi de dinamism şi evoluţie în tradiţie (caracter pregnant al operei Părintelui Dumitru Stăniloae) care să-i susţină ortodoxia mărturisirii dar şi dinamica eshatologică a liturgicului sau a activismului social, de la care Ortodoxia nu mai are cum să facă rabat.

Din acelaşi punct de vedere, Ortodoxia trebuie să se înscrie într-un alt fel de spiritualizare a lumii. Aceeaşi ca aceea pe care a provocat-o şi promovat-o în lume. Pentru că Ortodoxia nu-şi poate pierde valenţa ei liturgică, restauratoare. Ori cum s-o facă atâta vreme cât preotul acordă mai multă grijă trupului (ca durată), slujbei decât valorii sale spirituale, când motivaţia pentru a ajunge mai departe, în slujba aproapelui şi a lui Dumnezeu este „cele toate câte se vor adăuga" şi abia apoi Împărăţia Cerurilor, inversând oarecum logica dumnezeiască a căutării („Căutaţi mai întâi Împărăţia cerurilor şi toate celelalte se vor adăuga vouă...").

Cum s-o facă atâta vreme cât consumismul dictează reţete duhovniceşti ieftine, fără nici o relevanţă în tradiţia Bisericii sau în textele Scripturii (renumitele 7 Masluri — 7 Dezlegări...), când un oarecare sindrom al „cuminţeniei mercantile" s-a strecurat, bolnăvicios şi insiduos, în viaţa comunitară a Bisericii. Nu-i vorba aici să ne plângem de ... neputinţe. Ci, odată remarcate, să le concentrăm în spaţiul real unde rod din Biserică. Să nu luăm cu uşurinţă nici un aspect de genul acesta al consumismului distructiv de Hristos, coroziv împotriva unităţii ecleziale.

Marcat de aceste fracturi, viitorul Ortodoxiei într-o Europă Unită (uneori şi pe principiile consumismului) trebuie să fie zidit cu mai adâncă spiritualizare. Fermitate în conducerea spirituală a unităţilor sale administrative, redimensionarea corectă a spaţiilor misionare, acordarea unor dimensiuni reale unităţilor de învăţământ teologic (expandate şi ele consumistic) precum şi aducerea mănăstirilor la dimensiuni duhovniceşti măcar egale celor materiale în care se încadrează acum şi, nu în ultimul rând, o susţinută activitate de alfabetizare duhovnicească a poporului credincios într-o „cultură a Duhului", cum spune Părintele Rafail Noica[6], absolut necesară unei spiritualităţi vii, păstrătoare de Hristos. Din toate decurge ideea că, la vremea de acum şi imediat următoare, Biserica Ortodoxă Română nu va avea nevoia structurării unei noi spiritualităţi, pentru că fundamentul mântuitor al unui neam nu se formează sau deformează, nu se modifică în funcţie de destructurările modei politice sau sociale, ci nevoia absolută a re-calibrării dimensiunilor sale misionare, de dialog atât cu oamenii cât şi cu Dumnezeu sau, mai ales cu Dumnzeu.

O istorie întreagă a creştinismului ne vorbeşte despre „vrednicia creştinismului şi nevrednicia creştinilor" (O. Clement) atunci când el a avut să răspundă provocărilor politicului. Cele două pericole pe care consumismul le-a indus, în plus, ţin de apostazie şi de ultra-ecumenismul trecut într-un soi de „adoptalism", maximum de compromis pentru minimum de spiritualitate, care, în chiar corpul Ortodoxiei, au creat fricţiuni şi luări de poziţii concrete. Ori de ceea ce are nevoie mai mult decât orice Ortodoxia, ca şi Biserica în general este unitatea. Care trebuie să treacă dincolo de cuvânt şi să se realizeze dincolo de bune intenţii.

Revenind, credem că mare parte din ceea ce constituie structura consumismului modern (căci socotim că întotdeauna consumismul a constituit un germen patogen al corpului socio-politic uman), aliat de nădejde unora dintre confesiunile creştine moderne şi afiliat puternic unor curente pseudo-creştine post-moderne („Martorii lui Iehova", „Mormonii" .. etc.), atacă direct structura spirituală a omului contemporan, înnoit în Hristos, care-şi refuză apartenenţa la Biserică dar îşi şi creează false apartenenţe în funcţie de interese politice sau sociale, care-l răstignesc.

Dumnezeu nu îngăduie ca vreunul dintre noi să se piardă. De aici, credem noi, demersul din totdeauna al Bisericii de „a căuta soluţii". Niciodată făcând rabat de la verticalitatea spirituală în favoarea orizontalităţii materiale.

Credem că e momentul să ne rescriem căutările şi să recăutăm soluţiile pornind de la spusa Mântuitorului: „Fără de Mine nu puteţi face nimic" (Ioan 15, 5).

† VISARION RĂŞINĂREANU,

Episcop-vicar,
Arhiepiscopia Sibiului

Note bibliografice:

1. Care a avut o primă analiză în contextul misionar în cadrul seminarului de misiologie urbană, Braşov, mai 1998, „Regenerarea misiunii urbane în România. I."(Sibiu, 2000, pag. 145).
2. A se vedea demersul care porneşte cu Pamfil Şeicaru şi care răzbate încă din multe din analizele jurnalelor de astăzi.
3. Analiza pertinentă a Părintelui Ioan I. Ică jr. În volumul „Gândirea socială a Bisericii", Ed. Deisis, Sibiu, 2003.
4. Olivier Cauly, „Plictiseala — Melancolie Fecundă", Ed. Amarcord, Timişoara, 2001.
5. Idem, p. 69—70.
6. Ierom. Rafail Noica, „Cultura Duhului", Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002.

WHAT KIND OF SPIRITUALITY FOR THE UNITED EUROPE?

Facing the major challanges of secularism and Consumism, which dominate the European integration, the Orthodox Church- — barely considered a partener in the dialogue or controversies concerning this political construction — has as her primary task the precise estimation of her „enemies": From outside, a spirituality that makes of de-spiritualisation and relativism its formative tasks; from inside, the apostasy of both mercantilism (those „all these things" that are to be ours after seeking the Kingdom come first) and ultra-ecumenism (a maximum of compromise for a minimum of spirituality). For the Orthodox Church of Romania, it is the very time for a new adjustment of her mission within the world, in dialogue with the people and with God, primarily. Apart from Him nothing could be done.

ATRIBUȚIILE ORGANELOR DE CONDUCERE ALE BISERICII ORTODOXE ROMÂNE PREVĂZUTE ÎN STATUT, CU AMENDAMENTE ÎNAINTATE SFÂNTULUI SINOD, ÎN VEDEREA ÎMBUNĂTĂȚIRII LEGISLAȚIEI*

Biserica Ortodoxă Română este autocefală și autonomă în organizarea sa (art. 2, al. 1, St.). Este națională și majoritară (art. 2, al. 3), *instituție privată, cu personalitate juridică, recunoscută de Stat;* are o conducere proprie, sinodal-ierarhică, potrivit învățăturii și canoanelor Bisericii Ecumenice a Răsăritului și Tradiției sale și se administrează în mod autonom prin organe proprii reprezentative, alese de cler și popor, prin votul credincioșilor și constituite în conformitate cu dispozițiunile prezentului Statut (art. 3 St.), fiind organizată cu titulatura „Patriarhia Română", sub raportul orânduirii canonice și administrative (art. 5 St.).

Organele de conducere ale Bisericii Ortodoxe Române sunt organe individuale și organe colegiale.

I. ORGANELE INDIVIDUALE ȘI ATRIBUȚIILE LOR

A. PATRIARHUL

Patriarhul este întâiul stătător între ierarhii Bisericii Ortodoxe Române (art. 28, al. 2).

Patriarhul are următoarele atribuții (art. 30, a—p. St.):

a) Convoacă și prezidează organele deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române;

b) Aduce la îndeplinire hotărârile organelor deliberative centrale ale Bisericii Ortodoxe Române;

c) Reprezintă Patriarhia Română în justiție, în fața autorităților și față de terți, personal sau prin împuterniciți legali;

d) Întreține raporturi cu celelalte Biserici creștine Ortodoxe în chestiunile bisericești;

e) Dă pastorale pentru întreaga Biserică Ortodoxă Română, cu încuviințarea Sinodului Permanent sau a Sinodului Plenar;

f) Trimite sfaturi frățești ierarhilor din țară și împacă divergențele personale dintre aceștia;

---

* Amendamentele le-am subliniat.

g) Se îngrijeşte de îndeplinirea la timp a formelor pentru completarea eparhiilor vacante;

h) Vizitează colegial, când va găsi de bine, pe ierarhii Bisericii;

i) Prezidează colegiul electoral pentru alegerea Mitropoliţilor;

j) Hirotoneşte, împreună cu alţi ierarhi, potrivit Sfintelor Canoane, pe mitropoliţi;

k) Emite gramate pentru instalarea Mitropoliţilor;

l) Aprobă concedii Mitropoliţilor până la 30 zile;

m) Numeşte locţiitori de Mitropoliţi în cazul vacanţelor mitropolitane;

n) Primeşte plângeri aduse împotriva Chiriarhilor şi cu autorizaţia Sinodului Permanent dispune cercetarea lor, iar rezultatul celor constatate îl aduce la cunoştinţa Sfântului Sinod;

o) În conformitate cu dispoziţiunile canonului 11 al Sinodului VII Ecumenic, exercită dreptul de devoluţiune;

p) Execută orice alte atribuţii date lui prin canoane, legi şi regulamente;

B. MITROPOLITUL

Sub raportul orânduirii canonice şi administrative, Eparhiile sunt grupate în Mitropolii;

Ele sunt conduse de către un Mitropolit (art. 111, al. 1, 2).

Mitropolitul se bucură de toate drepturile stabilite de Sfintele Canoane şi are următoarele atribuţii: (art. 114 a—h)

a) Convoacă şi prezidează Sinodul Mitropolitan;

b) Prezidează alegerea de Arhiepiscopi şi Episcopi sufragani;

c) Hirotoneşte, împreună cu alţi ierarhi, conform canoanelor, pe Arhiepiscopii şi Episcopii sufragani;

d) Emite gramata pentru înscăunarea Arhiepiscopilor şi Episcopilor sufragani;

e) Numeşte locţiitori de Arhiepiscopi şi Episcopi, în caz de vacanţă, în eparhiile sufragane;

f) Acordă concedii Arhiepiscopilor şi Episcopilor sufragani până la 30 zile;

g) Vizitează colegial, când va găsi de bine, Arhiepiscopii şi Episcopii din Mitropolie;

h) Primeşte plângerile aduse împotriva Arhiepiscopilor şi Episcopilor sufragani, dispune cercetarea şi aduce la cunoştinţă Sfântului Sinod, rezultatul acestora.

C. EPISCOPUL EPARHIOT

Atribuţiile Episcopului eparhiot sunt arătate în art. 90 din Statut.

Episcopul eparhiot (Arhiepiscopul) se bucură de toate drepturile prevăzute de Sfintele Canoane, Statutul de organizare şi funcţionare a Bisericii Ortodoxe Române şi Regulamentele bisericeşti.

Atribuţiile Episcopului eparhiot (Arhiepiscopului) stabilite de art. 90, Statut, sunt următoarele:

a) Conduce Eparhia în marginile prescrise de canoanele şi de normele în vigoare;

b) Se îngrijeşte de bunul mers al vieţii bisericeşti din Eparhie şi de funcţionarea normală a organelor ei: *de viaţa liturgică, omiletică, catehetică, didactică, şcolară, de predare a religiei în şcolile de Stat, socială, de ocrotire şi protecţie socială, economică, de disciplină canonică şi juridică, gestionară şi financiară, îndrumând pentru bunul mers al Eparhiei pe consilierii: administrativ, bisericesc, cultural, economic şi canonic-juridic şi pentru disciplină, precum şi pe inspectorii eparhiali: bisericesc, şcolar şi economic gestionar şi financiar, şi pe protopopi şi pe inspectorii, preoţi misionari protopopeşti, pentru probleme de ocrotire şi protecţie socială;*

c) Convoacă şi prezidează organele deliberative şi executive ale Eparhiei şi se îngrijeşte de ducerea la îndeplinire a hotărârilor acestora;

d) Reprezintă Eparhia în justiţie, în faţa autorităţilor şi faţă de terţi, personal sau prin delegaţi legal împuterniciţi;

e) Hirotoneşte clerici şi conferă distincţii bisericeşti;

f) Numeşte personalul bisericesc, *sau confirmă pe protopopi când a cerut să se facă recomandări din partea plenului protopopesc,* şi numeşte în caz de alegere, cu respectarea normelor legale;

g) Aprobă sau respinge motivat sentinţele pronunţate de Consistoriul Eparhial;

h) Face vizite canonice în Eparhia Sa, pentru a controla mersul treburilor bisericeşti, a mângâia şi a lumina direct pe credincioşi, referind despre cele constatate Sfântului Sinod şi Adunării Eparhiale;

i) Acordă dispense bisericeşti de căsătorie şi desfacerea căsătoriei bisericeşti, după ce s-a pronunţat divorţul de către Judecătoria civilă;

j) În cazuri de vinovăţie gravă şi vădită, poate suspenda din funcţiune personalul bisericesc de orice fel, din Eparhia sa, chiar înainte de începerea cercetărilor, care însă vor fi făcute în termen de cel mult 30 de zile de la data suspendării;

k) Episcopul este dator a sta neîntrerupt în Eparhie, în afară de cazul când ia parte la şedinţele Sfântului Sinod sau alte întruniri oficiale, sau cu încuviinţarea primită de la Mitropolit;

l) Acordă concedii mai mari de 8 zile pe an, personalului bisericesc şi didactic;

m) *În lumina Hotărârilor Sfântului Sinod din 1952, care precizează, că îndatorirea preotului-paroh este să rostească în fiecare duminică şi sărbătoare, în biserică: o predică omiletică, asupra pericopei evangheliei zilei, prin care să explice conţinutul textului, ţinând seama şi respectând normele ermineutice: a textului, a contextului, a textelor paralele şi învăţătura Bisericii; o predică tematică, la timpul potrivit şi o cateheză, pentru toţi credincioşii, în biserică, după terminarea Sf. Liturghii, sau la un timp potrivit (vinerea) din timpul săptămânii; EPISCOPUL-eparhiot este îndatorat să alcătuiască un plan anual de instruire şi educare a credincioşilor prin predică şi anume: tematica predicilor*

omiletice să fie legată de textul pericopei evangheliei zilei, iar al predicilor tematice să țină seama de ciclul liturgic (perioada Octoihului, a Triodului, a Penticostarului, a sărbătorilor mari: Crăciun, Bobotează, Paști, Rusalii) și de tematică cuprinsă în Crezul niceo-constantinopolitan, Rugăciunea Tatăl nostru, Fericirile, Poruncile bisericești, Rânduielile posturilor, așa încât în parcursul unui an bisericesc, să se adâncească întreaga învățătură a Bisericii și să scoată în relief necesitatea instrucției religioase și educația credincioșilor, bazate pe prevederile tradiției bisericești și pe cele ale ministerului învățământului de stat din protocoalele încheiate de acesta cu sf. Patriarhie.

Episcopul va trimite la timp preoților-parohi prin adresă circulară și va urmări modul ducerii la îndeplinire a acestor prevederi;

n) *Să organizeze procesul de predare a religiei în școlile de stat prin preoții-parohi, obligați la aceasta și de profesorii de religie, laici, teologi, formați în facultățile de teologie din cadrul universităților, sub îndrumarea duhovnicească a preoților-parohi, care sunt obligați să participe la festivitățile de începutul anului școlar, de sfârșit de an sau la alte sărbători, din școlile de stat, la solicitarea acestora și să urmărească modul în care elevii și profesorii participă la serviciile religioase din biserică și dacă frecventează biserica, toți elevii școlilor de stat de pe raza teritorială a parohiei și să solicite rapoarte despre îndeplinirea acestor îndatoriri de către preoții-parohi și de profesorii laici, teologi, de la inspectorul de religie eparhial și de la protopop, însărcinat cu îndrumarea și controlul activității preoților parohi în parohie;*

o) Să organizeze, să îndrume și să inspecteze prin colaboratorii săi, consilieri, inspectori, protopop și misionar protopopesc pentru probleme de ocrotire socială prin Biserică, modul activității de protecție și ocrotire socială a suferinzilor, bătrânilor, copiilor.

p) *Când constată, că datorită fluctuației de populație, s-a produs un decalaj, între numărul prevăzut de Statut pentru existența unei parohii (400 familii la sate și 500 familii la orașe) să solicite Adunării Eparhiale să facă o nouă arondare a parohiilor în sensul de a transforma în filii parohiile, în conformitate cu prevederile art. 43 Statut, care au ajuns sub numărul de familii cerute de Statut pentru existența unei parohii (400 fam. respectiv 500 fam.), iar când constată că parohiile de la orașe au un număr peste cel prevăzut de Statut (500 familii) să procedeze la o nouă arondare teritorială a parohiilor, în conformitate cu prevederile art. 46 Statut și să le asigure un preot-paroh și să fie obligate să aibă un loc de slujire, fie construind o biserică, fie amenajând un astfel de loc corespunzător.*

r) *Să se îngrijească de organizarea de activități și îndrumarea preoților capelani: slujitori-ajutori ai preoților parohi ajunși în incapacitatea exercitării corespunzătoare a sarcinilor preotului paroh; a capelanilor militari, ai azilelor de bătrâni, ai orfelinatelor, ai penitenciarelor și școlilor de reeducare, precum și ai spitalelor;*

s) *Să oblige ca fiecare parohie să aibă biserică proprie, fie prin construirea unei biserici, fie prin amenajarea unui loc de slujire adecvat situaţiei;*

ş) *Să organizeze acţiunea de ocrotire socială şi învăţământul religios omiletic-catehetic de propovăduire pe teritoriul eparhiei, îndrumând şi inspectând pe parohi prin consilieri şi inspectori.*

Să dea scrisori circulare de îndrumare şi organizare a acţiunilor care se impun a fi luate, pentru bunul mers al treburilor eparhiei.

Să organizeze învăţământul catehetic din biserică, cu toţi credincioşii de toate vârstele şi de ambele sexe, activitatea preoţilor ca porohi şi ca profesori de religie şi a profesorilor de religie din şcolile de stat, pe care să-i îndrume duhovniceşte.

II. *COLABORATORII EPISCOPULUI EPARHIOT ŞI ATRIBUŢIILE LOR:*

Art. 103. În exercitarea atribuţiilor sale, Episcopul eparhiot este ajutat de:

— Arhiereul vicar;
— Vicarul administrativ eparhial;
— Consilieri administrativi eparhiali;
— Cancelaria eparhială;
— Corpul de inspecţie şi control eparhial;
— Protopopi;
— Corpul de inspecţie şi control al protopopului;

Art. 104. Arhiereii-vicari se aleg în condiţiile art. 129 din prezentul Statut, de către Sfântul Sinod, la propunerea Sinodului Permanent, în înţelegere cu Chiriarhul respectiv.

Arhiereii-vicari vor purta, cu aprobarea Sfântului Sinod, titluri legate de eparhiile respective.

Intrarea lor în funcţiune se face în urma alegerii şi a hirotonirii în Arhiereu şi se comunică autorităţii de stat în drept.

Arhiereii-vicari au atribuţiile ce le sunt date de Chiriarh, cu aprobarea Sfântului Sinod.

Ei sunt membri de drept ai organelor deliberative şi executive eparhiale.

Vicarul administrativ se numeşte de Chiriarh dintre preoţii sau arhimandriţii, doctori sau licenţiaţi în teologie, cu experienţă administrativă.

El are atribuţiunile ce-i sunt delegate prin decizie de către Chiriarh, conduc Cancelaria eparhială şi participă de drept la şedinţele organelor deliberative şi executive eparhiale, cu vot consultativ, iar în Consiliul Eparhial cu vot deliberativ.

Art. 105. *Consilierii administrativi permanenţi* se numesc de Chiriarh, cu avizul Consiliului Eparhial, dintre preoţii sau diaconii, definitivi din categoria I, licenţiaţi sau doctori în teologie. Ei nu pot ocupa altă funcţie.

— Art. 106. — Consiliul Eparhial execută prin consilierii administrativi următoarele atribuţii:

a) Studierea şi întocmirea referatelor asupra problemelor ce urmează a fi dezbătute în organele deliberative eparhiale;

b) Editează Buletinul oficial al Eparhiei;

c) Executarea oricăror altor atribuţii date de către organele deliberative eparhiale.

Fiecărui consilier administrativ, prin decizie, i se va fixa de către Chiriarh, sfera de activitate în problemele de ordin:

a) *Bisericesc: Consilierul administrativ bisericesc cu atribuţii generale de personal, salarizare şi control a activ t ţii adm n strative a preoţilor parohi prin inspectorul bisericesc din subordinea sa.*

Va vizita şi controla pe preoţii parohi şi va încheia un P.V. după modelul celui anexat la R.T.T., şi va pune o notă administrativă anuală, obligatorie, ce va fi necesară la transfer şi avansări.

Va organiza examene pentru ocuparea parohiilor de oraş, examene de capacitate, definitivat şi promovare, f.când propuneri pentru numirea preoţilor în parohii sau capelani în instituţii, va sesiza pe chiriarh despre desfăşurarea activităţii administrative bisericeşti, propunând sancţionarea celor ce se fac vinovaţi de încălcarea rânduielilor bisericeşti şi legale.

Consilierul bisericesc, cu atribuţiuni de coordonator de cred te, salarii, numiri, transferări, coordonator de activităţi de protecţie socială (ocrotire socială).

b) *Cultural, şi de învăţământul teologic şi catehetic: Consilierul administrativ-cultural cu atribuţii generale de purtare a editurii şi redacţiei eparhiei, editează publicaţiile bisericeşti eparhiale. Aprobă lucrări în editura şi redacţia eparhiei; Aprovizionează libr ria cu lucrări religioase şi de literatură şi material pentru comercializare; Urmăreşte cursurile de pregătire pentru examenul de definitivare şi selecţionare şi modul desfăşurării examenului.*

Face inspecţii la parohii şi încheie un P.V. după modelul celui anexat la R.N.T. şi pune o notă administrativă anuală obligatorie, necesară la transferări, avansări şi gradaţii.

Urmăreşte procesul de învăţământ religios omiletic, catehetic şi de predare a religiei în învăţământul preuniversitar prin inspectorul eparhial pentru învăţământul religios.

Consilierul cultural şi de învăţământ teologic, omiletic, catehetic, de predare a religiei în şcolile de stat, prin preoţii-parohi şi profesorii laici, teologi, pregătiţi în facultăţile teologice, coordonator al activităţii cultural administrative ed toriale şi de redacţie a revistei teologice eparhiale şi a ziarului eparhial.

c) *Economic: Consilierul admin strat v economic are ca sarcină principală purtarea gestiunii eparhiei şi va coordona activitatea administrat v economică a protopopiatelor şi a parohiilor, aprobând bugetele şi contul de gestiune, urmărind modul legal de ducere la îndepl nire a prevederilor bugetului (planul de venituri şi cheltuieli) şi a prevederilor le-*

gilor economico-financiare privind activitatea economică a eparhiei; administrează gospodăria eparhiei, viile, gospodăria anexă; face raport chiriarhului cu propuneri despre bunul mers al activităţii economice; conduce tipografia şi turnătoria de lumânări şi asigură parohiile cu materialele necesare cerute de acestea; prin inspectorul de gestiune inspectează cazurile de abateri de la prevederile legilor bisericeşti şi de stat şi raportează chiriarhului cazurile de indisciplină financiară propunând sancţionarea celor vinovaţi; aprobă lucrările parohiilor de reparaţii curente, capitale şi investiţii; recepţionează lucrările şi aprobă efectuarea plăţii;

Va face inspecţii la parohii şi va încheia un P.V. după modelul celui anexă la R.N.T. şi va pune o notă administrativă obligatorie, anual, necesară la transferări şi promovări;

Consilierul economic are atribuţii de activităţi bugetare ale parohiilor şi al centrului eparhial, aprobări ale lucrărilor de investiţii, recepţionarea lucrărilor de investiţii (curente, generale, investiţii), administrarea gospodăriei eparhiale (vie, pământ, pădure), evaluarea produselor gospodăriei (vin, rachiu, cereale, lemn), coordonator al Fondului de asigurări de bunuri bisericeşti, aprobarea bugetelor parohiilor a execuţiilor bugetare (cont de gestiune).

Conduce activitatea tipografiei, a librăriei, a turnătoriei de lumânări, valorificând produsele gospodăriei (vin, rachiu, lemn), ale tipografiei şi librăriei, achiziţionând şi valorificând lucrări prin librărie pentru uzul parohiilor.

Întocmeşte şi răspunde de inventarul centrului eparhial.

Răspunde de întreţinerea imobilelor Centrului eparhial şi buna lor funcţionare, de închirierea spaţiilor de locuit şi a spaţiilor comerciale.

Coordonator al activităţii contabilităţii, evidenţa datornicilor şi verifică casieria.

d) *Canonic-juridic şi pentru disciplină: Consilierul canonic-juridic şi pentru disciplină are atribuţia principală de a rezolva cererile credincioşilor privind sesizările, reclamaţiile, propunerile, sugestiile privind activitatea administrativ-disciplinară, economică şi culturală, îndrumând cazurile de indisciplină spre cercetare prin consilierii bisericesc şi economic, care prin inspectorii din subordinea lor să cerceteze cazurile şi să le propună chiriarhului pentru a fi sancţionate.*

Va lua măsurile ce se impun pentru a se rezolva la timp şi legal cazurile de indisciplină ivite.

Va inspecta parohiile şi va încheia un P.V. după modelul celui anexat la R.N.T. şi va pune o notă anuală, obligatorie, necesară la transferări, avansări sau promovări şi distincţii.

Va analiza cererile de achiziţii şi de înstrăinări de bunuri şi va face propuneri.

Va urmări procesul de retrocedare a bunurilor luate de stat; va purta procesele cu terţii, privind revendicarea de biserici şi case parohiale; va îndruma şi va acorda consultaţii preoţilor şi studenţilor în probleme canonice şi juridice; va analiza cererile de căsătorie ale studen-

ților teologi, viitori clerici; va colabora cu ceilalți consilieri și protopopi pentru a realiza aplicarea legilor bisericești și de stat; va alcătui proiecte de decizii; va face propuneri de modul aplicării la timp și corect a prevederilor legilor; va menține echilibrul activității administrative a secțiilor eparhiei.

Consilierul canonic-juridic și pentru disciplină va lua măsuri de apărare a bunurilor parohiilor atacate în instanțele de stat, verificarea actelor privind achiziționarea și înstrăinarea bunurilor, sprijinirea restituirii bunurilor luate de stat, soluționarea propunerilor, sugestiilor și reclamațiilor primite de la credincioși și organele parohiale; acționează în Consiliul eparhial sau justiție pe cei ce săvârșesc abateri și delicte cf. R.P.; referă asupra problemelor de indisciplină și de încălcare a legilor bisericești și de stat, colaborează cu celelalte secții, amendează legile bisericești.

În probleme mai însemnate, referatele se întocmesc de consilierii administrativi, în ședință comună.

Consilierii administrativi participă fără drept de vot la ședințele Adunării Eparhiale, în afară de cazul când sunt membri.

— *Corpul de inspecție și control* este încadrat cu următorii inspectori, numiți de Chiriarh:

Statutul B.O.R. — amendamente propuse:

a) *Un inspector eparhial bisericesc, numit de chiriarh dintre preoții definitivi de categoria I, licențiați sau doctori în teologie, cu atribuții generale de îndrumare și control a activității preoților-parohi, funcționând pe lângă consilierul administrativ bisericesc, care îl va îndruma și controla, făcând rapoarte periodice despre desfășurarea activității administrative, fiind și referent la Consiliul Eparhial pentru cazurile de depunere din treaptă și caterisire a celor vinovați, în același timp este acuzator la Consistoriul eparhial.*

Va analiza cazurile grave de abateri disciplinare și administrative bisericești, făcând cercetarea cazurilor la fața locului prin anchete legale conform prevederilor R.P.

Va îndruma spre Consistoriul Eparhial cazurile infracționale, exercitând funcția de acuzator.

Va face inspecții la parohii încheind un Proces Verbal după modelul P.V. anexat la R.N.T. și va pune o notă administrativă anuală, obligatorie, necesară la transferări și avansări.

b) *Un inspector eparhial școlar, pentru învățământul religios, (catehetic și de predare a religiei) din școlile de stat, numit de chiriarh, dintre preoții și diaconii, de categoria I, licențiați sau doctori în teologie, având vechime minimă de 5 ani, cu gradul I, cu atribuții generale de îndrumare și control a preoților și profesorilor de religie din învățământul preuniversitar.*

Va păstra legătura cu inspectoratele școlare județene de pe raza eparhiei, prezentând rapoarte periodice despre modul de desfășurare a învățământului religios pentru pregătirea clerului și cel efectuat de preo-

ţii-parohi prin catehizarea credincioşilor în biserică şi cel din învăţământul preuniversitar de stat.

Va funcţiona sub îndrumarea şi controlul Consilierului cultural.

c) *Un inspector pentru controlul financiar şi gestionar, cu studii economice sau dintre specialiştii în economie şi finanţe cu experienţă în administraţia de stat, numit de chiriarh, sub îndrumarea şi controlul consilierului economic, cu atribuţii generale de îndrumare şi control, şi raportând chiriarhului prin consilierul economic, despre constatările făcute, făcând propuneri despre măsurile ce se impun a fi luate pentru îndreptarea sau sancţionarea celor în cauză.*

Va verifica executarea bugetului de către protopopiate şi parohii, făcând raport despre cele constatate şi propunând măsuri ce se impun.

d) *Un exarh al mănăstirilor, numit de chiriarh dintre arhimandriţii, cu studii superioare, cu atribuţii generale de îndrumare şi control, făcând inspecţii la mănăstiri, raportând chiriarhului despre cele constatate, despre măsurile ce le-a luat, făcând propuneri pentru îndreptarea sau pedepsirea celor ce s-au făcut vinovaţi de încălcarea rânduielilor monahale.*

Art. 107. Cancelaria eparhială execută toate lucrările administrative ale organelor deliberative şi executive eparhiale.

Ea este condusă de Vicarul eparhial.

Art. 108. Cancelaria eparhială are următoarele servicii:

a) Secretariatul, personalul, registratura şi arhiva.

b) Administrarea bunurilor bisericeşti;

c) Contabilitatea, casieria şi corpul de inspecţie şi control;

d) Tehnic.

PROTOPOPUL:

Art. 71. Protopopiatul este o circumscripţie administrativă bisericească care cuprinde mai multe parohii din aceeaşi Eparhie.

Întinderea teritorială a Protopopiatului se determină de Adunarea Eparhială, ţinând seama de întinderea teritorială a unităţilor administrative ale Statului.

Fiecare protopopiat are o cancelarie, condusă de protopop, ajutat de un secretar preot, *un preot misionar, cu probleme de ocrotire socială prin Biserică* şi alţi salariaţi: *contabil, magazioner, şofer, paznic, după nevoi şi posibilităţi.*

Atribuţiile protopopului sunt stabilite prin art. 72 Statut astfel: Protopopul este conducătorul Protopopiatului şi organul de legătură între parohie şi Eparhie *urmărind problemele legate de întocmirea Bugetului şi de aplicarea prevederilor acestuia stabilite de consiliul parohial al parohiei, ca şi a problemelor litigioase ridicate de organele de control, pe raza protopopiatului, sprijinind lucrările inspectorului economic eparhial şi a inspectorului şcolar şi a inspectorului cu probleme sociale aflaţi în control la parohiile din protopopiat.*

Protopopul are următoarele atribuţii prevăzute de art. 72. St.:

a) Îndrumează, controlează și supraveghează activitatea bisericească a parohiilor din protopopiat;

b) Inspectează, cel puțin odată pe an, parohiile din Protopopiat, verificând registrele, arhiva și biblioteca: starea bisericii, a clădirilor bisericești, precum și a cimitirelor și a altor bunuri bisericești, observând în același timp starea religioasă, morală și socială a parohienilor;

c) Întocmește proces-verbal amănunțit asupra constatărilor făcute, *după modelul celui aflat în R.N.T. punând o notă administrativă anuală obligatorie, necesară la transferări, avansări sau distincții;*

d) Supraveghează și călăuzește activitatea *liturgică, omiletică,* catehetică, pastorală, *școlară, de ocrotire socială, și economică-administrativă, gestionară și financiară și socială a preoțimii conlucrând și sprijinind activitatea inspectorilor eparhiali: bisericesc, școlar, economic și a misionarului protopopesc pentru probleme de ocrotire socială, aflați în inspecție în parohiile din protopopiat, raportând Chiriarhului despre cele constatate, măsurile ce le-a luat și făcând propuneri concrete pentru bunul mers al treburilor bisericești.*

e) Îngrijește ca ordinele și dispozițiile autorităților superioare să fie executate;

f) Face propuneri Chiriarhului cu privire la suplinirea posturilor vacante de preoți, diaconi și cântăreți;

g) Avizează asupra cererilor credincioșilor pentru înființarea, desființarea sau modificarea teritorială a parohiilor;

h) Aprobă clericilor din Protopopiat concediul până la 8 zile pe an;

i) Execută însărcinările primite de la autoritățile superioare eparhiale;

j) Întocmește un raport anual general despre întreaga viață bisericească din Protopopiat, pe care îl înaintează Consiliului Eparhial;

k) Avizează asupra tuturor lucrărilor organelor parohiale, care urmează a fi supuse aprobării organelor eparhiale;

l) Îndeplinește orice alte atribuții ce vor fi date de organele eparhiale;

m) *Va urmări întocmirea la timp a bugetului parohiilor și a contului de gestiune în consiliul parohial, sub conducerea preotului-paroh, în 2 exemplare, și să fie aprobat de adunarea parohială spre a fi avizat de protopop și trimis centrului eparhial pentru aprobare și apoi să-i fie restituit în vederea aplicării.*

Va controla și îndruma munca preotului misionar pentru ocrotirea socială sprijinind acțiunea acestuia, îndemnând pe preoții-parohi să efectueze acțiuni sub îndrumarea acestuia pentru bunul mers al activității sale.

Să colaboreze cu inspectorul școlar pentru învățământul religios, luând la timp toate măsurile ce se impun, îngrijindu-se să existe o relație adecvată între Biserică și școală.

Să inspecteze parohiile și să întocmească P.V. de inspecție, după modelul P.V. anexat la R.N.T. și să pună o notă administrativă anuală obligatorie, la transferări sau avansări.

Va reprezenta protopopiatul în față autorităților bisericești și de stat, și va sprijini și apăra interesele parohiilor, luând măsurile ce se impun în caz de abateri.

Este acuzator în Consistoriul protopopesc în caz de judecare a unor acte de abateri și delicte.

Va face adunări cu preoții lunar pentru a îndruma activitatea acestora și a lua măsuri ce se impun pentru dezvoltarea vieții bisericești și buna gospodărire a parohiilor și implicit a protopopiatului.

Se va îngriji de înființarea și funcționarea legală a anexelor parohiale: biblioteci, muzee, expoziții de icoane, săli de pomeni, săli pentru nunți, cimitir, asociații religioase și alte acțiuni privind îngrijirea bisericii, a gospodăriei parohiale, a caselor parohiale.

PAROHUL:

Atribuțiile preotului paroh sunt arătate în art. 48 Statut:

Parohul, ca împuternicit al Episcopului, este conducătorul sufletesc al credincioșilor din parohie, iar în orânduire administrativă este conducătorul administrației parohiale și organelor executive ale Adunării parohiale și Consiliului Parohial.

Atribuțiile și obligațiile parohului, în afară de cele harismatice, didactice și de conducere spirituală a parohiei, sunt următoarele:

a) Aduce la îndeplinire toate dispozițiile Statutului și regulamentelor în ceea ce privește parohia;

b) Reprezintă parohia în justiție, în fața autorităților, și față de terți, personal sau prin delegați, legal împuterniciți, cu aprobarea prealabilă a Chiriarhului locului;

În aceeași măsură, clerici de mir și din cinul monahal nu pot să compară în fața instanțelor civile fără aprobarea prealabilă a Chiriarhului locului;

c) Convoacă și prezidează Adunarea Parohială și Consiliul Parohial;

d) Aduce la îndeplinire dispozițiile organelor superioare;

e) Îngrijește de aducerea la îndeplinire a hotărârilor Adunării Parohiale și ale Consiliului Parohial;

f) Ține un registru despre toți parohienii, însemnând, numele, prenumele, ocupația, data nașterii, botezului, cununiei, morții și data eventualei mutări din parohie;

g) *Controlează administrarea averii bisericești.*

h) Întocmește și ține la zi inventarul parohiei *și face controale la deținătorii de bunuri proprietatea parohiei.*

i) *Organizează singur și sprijinit de Consiliul parohial și Comitetul parohial acțiuni de ajutorare a săracilor, de ocrotire socială a bolnavilor, a bătrânilor, a copiilor părăsiți de părinți sau scăpați de sub supravegherea părinților, și pentru sprijinirea acțiunilor de ocrotire socială va înființa fonduri de susținere a acestora; va susține înființarea corului bisericesc.*

j) Să facă catehizarea credincioșilor de toate vârstele, în biserică, în duminici și sărbători, după programa stabilită prin hotărâre sinodală (1952), să predice regulat la Sfânta Liturghie, la care sunt obligați prin

hotărâre sinodală (1952), printr-o predică omilie exegetică după citirea Apostolului și a Evangheliei, și o predică tematică, potrivită, să îndemne prin cuvânt și faptă și să antreneze comunitatea la promovarea învățământului religios prin participarea tinerilor la activitățile religioase ale școlii și Bisericii, să îndrume comunitatea spre promovarea ocrotirii sociale prin Biserică, și împiedicarea acțiunii de structurare socială a comunității în bogați și săraci.

La această acțiune să solicite îndrumarea și sprijinul preotului misionar, al protopopului și al chiriarhului și să desfășoare regulat activități caritabile.

n) Să organizeze o sală de festivități și pomeni unde să se facă întrunirile membrilor comunității, și să o înzestreze cu mobilierul și vesela necesară, administrată de un epitrop, însărcinat cu aceasta, sub îndrumarea și controlul consiliului parohial, sub supravegherea și îndrumarea preotului paroh, pentru care cei care beneficiază de aceasta, vor suporta o taxă fixată de consiliul parohial.

o) Va conduce activitatea parohiei sale sub raport economic și va răspunde despre aceasta, raportând protopopului și chiriarhului despre greutățile ce le întâmpină în îndrumarea parohiei, măsurile legale luate, și face propuneri despre măsurile ce se impun a fi luate pentru bunul mers al Bisericii.

Art. 49, al. 3. *Preotul și diaconul slujitori, în calitate de membri clerici, cu toate drepturile și îndatoririle fac parte din adunarea parohială, organ deliberativ și legislativ și din consiliu, organ executiv-administrativ sau din comitetul parohial, organ ajutător al consiliului, îndeplinind sarcinile date de aceste organe și în numele acestora, prevăzute în art. 53, 63, 68 Statutul BOR, în interesul parohiei și răspunzând în caz de neîndeplinirea corectă a acestor sarcini.*

CAPELANUL

Pentru a satisface nevoile sufletești și pentru a asigura asistența religioasă a credincioșilor încadrați în instituțiile de Stat, nou înființate, Chiriarhul locului deleagă preoți fără parohie, capelani a căror atribuții le stabilește, ținând seamă de specificul instituției și înțelegere, pe bază de protocol, pe care le va stabili și fixa în regulamente speciale, în mod diferit, la instituții cu profil special.

Astfel deleagă preoți capelani la: instituțiile militare, la școlile de stat, la spitale, la școlile de reeducare, la instituțiile de detenție (pușcării, penitenciare) și altele, care simt nevoia să asigure asistență religioasă membrilor lor.

Capelanii țin de protopopiatele din raza cărora funcționează instituția respectivă și sub îndrumarea Chiriarhului locului, față de care răspund și sunt obligați a face rapoarte de felul în care își desfășoară activitatea.

Protocoale prin care s-au stabilit atribuțiile capelanilor s-au încheiat în mod deosebit cu unitățile militare unde funcționează capelani militari.

Instituțiile asistate de capelani asigură acestora existența materia-

lă: salar, locuinţă, şi toate drepturile de care se bucură salariaţii acestor instituţii.

II. *ORGANELE COLEGIALE ŞI ATRIBUŢIILE LOR:*

A. SFÂNTUL SINOD

Sfântul Sinod este cea mai înaltă autoritate a Bisericii Ortodoxe Române pentru toate chestiunile spirituale şi canonice, precum şi pentru cele bisericeşti, de orice natură, *economice, patrimoniale, fundaţionale, şcolare, de ocrotire socială,* date în competenţa sa (art. 9).

Atribuţiile Sfântului Sinod sunt (art. 10):

a) A păstra unitatea dogmatică, canonică şi a cultului cu Biserica Ecumenică a Răsăritului şi cu celelalte Biserici Ortodoxe;

b) A păstra unitatea dogmatică, canonică şi a cultului în Biserica Ortodoxă Română;

c) A trata orice chestiune dogmatică, şi a cultului şi a o rezolva în conformitate cu învăţătura Bisericii Ecumenice a Răsăritului;

d) A-şi da avizul asupra proiectelor de legi referitoare la Biserica Ortodoxă Română;

e) A examina dacă alegerile de patriarh, mitropoliţi, arhiepiscopi şi episcopi s-au săvârşit cu respectarea normelor legale în vigoare şi dacă cei aleşi îndeplinesc condiţiile canonice;

f) A emite gramata pentru întronizarea Patriarhului;

g) A alege, când ar fi cazul, pe Episcopii românilor ortodocşi de peste hotare;

h) A hotărî asupra cererilor de retragere a membrilor săi;

i) A acorda concedii mai mari de trei luni membrilor săi;

j) A judeca cu competenţă exclusivă şi în conformitate cu dispoziţiunile sfintelor canoane, pe membrii săi, pentru abateri bisericeşti de orice natură;

k) A judeca recursurile clericilor în materie de caterisire;

l) A îndruma şi supraveghea ca activitatea organelor executive din Eparhii, Mitropolii şi de la Patriarhie să se desfăşoare potrivit normelor legale;

m) A iniţia, autoriza şi supraveghea tipărirea de cărţi de ritual şi de icoane religioase pentru trebuinţele cultului;

n) A executa toate atribuţiile legale cu privire la învăţământul pentru pregătirea personalului cultului de toate gradele;

o) A stabili programe şi normele activităţii de *propovăduire prin predici omiletice şi tematice şi a activităţii de catehizare, prin catehezele duminicale.*

p) A lua măsuri pentru promovarea vieţii religioase şi moralităţii clerului;

r) A iniţia, autoriza şi supraveghea traducerea, editarea şi răspândirea Sfintei Scripturi, atât pentru uzul clerului, cât şi a credincioşilor;

s) A iniţia, autoriza şi a supraveghea răspândirea a tot felul de cărţi şi obiecte cu caracter religios, pentru întărirea moralităţii şi religiozităţii credincioşilor;

t) A supraveghea şi controla din punct de vedere dogmatic, moral şi artistic, operele de literatură şi de artă bisericească ortodoxă;

u) A hotărî conform canoanelor asupra chestiunilor de orice natură care intră în competenţa sa, precum şi asupra celor care nu sunt date prin legi, statute sau regulamente în competenţa vreunui alt organ bisericesc;

v) A interpreta, cu caracter obligatoriu, dispoziţiile statutare sau regulamentare proprii;

B. ADUNAREA NAŢIONALĂ BISERICEASCĂ

Adunarea Naţională Bisericească este organul reprezentativ al Bisericii Ortodoxe Române, pentru toate chestiunile economico-administrative, precum şi pentru cele care nu intră în competenţa Sfântului Sinod; (art. 19, St.).

Atribuţiile Adunării Naţionale Bisericeşti sunt: (art. 20, St.)

a) A susţine interesele şi drepturile Bisericii Ortodoxe Române;

b) A reglementa şi conduce treburile economice *patrimoniale, culturale, şcolare, de ocrotire şi protecţie socială, economice, fundaţionale şi epitropeşti* ale întregii Biserici;

c) A susţine aşezămintele *culturale, şcolare, de ocrotire şi protecţie sociale şi economice* patrimoniale, culturale, fundaţionale şi epitropeşti ale întregii Biserici;

d) A stabili mijloacele de ajutorare a organelor şi aşezămintelor bisericeşti *şi sociale* şi de cultură religioasă, *şcolară, de ocrotire socială prin Biserică,* precum şi pentru Institutul Biblic;

e) A hotărî asupra schimbării titulaturii Mitropoliilor, Arhiepiscopiilor şi Episcopiilor, a întinderii lor teritoriale şi a înfiinţării de noi Eparhii;

f) A alege pe membrii Consiliului Naţional Bisericesc;

g) A examina raportul general anual, întocmit de Consiliul Naţional Bisericesc şi a hotărî măsurile ce trebuie luate printr-o bună chivernisire a treburilor bisericeşti;

h) A hotărî asupra administrării bunurilor bisericeşti, a fundaţiilor şi instituţiilor centrale bisericeşti, în conformitate cu dispoziţiunile legale în vigoare;

i) A vota bugetul (planul de venituri şi cheltuieli), general al Patriarhiei, a verifica şi aproba contul de gestiune, împreună cu bugetul şi contul de gestiune anexă ale Institutului Biblic al Bisericii Ortodoxe Române;

j) A îndruma, verifica şi controla administraţia şi gestiunea bunurilor părţilor componente ale Bisericii;

k) A exercita orice atribuţiuni care îi sunt date prin legi şi regulamente.

C. CONSILIUL NAŢIONAL BISERICESC

Consiliul Naţional Bisericesc exercită atribuţiile Adunării Naţionale Bisericeşti, cu excepţia celor arătate în art. 20, lit. e, f, g, întocmeşte darea de seamă anuală asupra mersului treburilor bisericeşti,

întocmeşte Planul de venituri şi cheltuieli (bugetul), verifică şi aprobă execuţia bugetară (contul de gestiune), exercită orice alte atribuţii ce i se vor da de Adunarea Naţională Bisericească prin regulamente, cum şi cele de la art. 34;

Consiliul Naţional Bisericesc este organul suprem administrativ pentru afacerile întregii Biiserici şi totodată organul executiv al Sfântului Sinod şi al Adunării Naţionale Bisericeşti.

D. SINODUL MITROPOLITAN

Sinodul mitropolitan este instanţă de recurs pentru clericii depuşi din treapta preoţiei de către un Consistoriu Eparhial din cadrul Mitropoliei.

În acest caz admite sau respinge recursul pe baza referatului şi propunerilor motivate canonic şi juridic ale Consilierului administrativ bisericesc de la centrul mitropolitan în caz de admitere a recursului, reexaminează cazul în fond, consultând specialişti în domeniul canonic şi juridic în vederea stabilirii pedepsei corespondente (art. 113, al. 1, 2, 3).

E. ADUNAREA EPARHIALĂ

Adunarea Eparhială este organul deliberativ pentru toate chestiunile administrative, culturale şi economice ale Eparhiei, precum şi pentru cele care nu intră în competenţa Episcopului sau Arhiepiscopului (art. 91).

Atribuţiile Adunării Eparhiale sunt arătate la art. 94:

a) Susţine interesele religioase şi drepturile Bisericii, conform legilor ţării;

b) Deleagă un cleric şi doi mireni ca reprezentanţi eparhiali în Adunarea Naţională Bisericească;

c) Alege pe membrii Consistoriului Eparhial, pe *inspectorul bisericesc, acuzator la Consistoriul Eparhial,* cu aprobarea episcopului sau arhiepiscopului.

d) Alege pe membrii Consiliului Eparhial;

e) Examinează raportul general anual întocmit de Consiliul Eparhial şi hotărăşte asupra măsurilor ce trebuie luate pentru o bună chivernisire a treburilor bisericeşti;

f) Hotărăşte asupra administrării bunurilor bisericeşti eparhiale şi fundaţionale;

g) *Aprobă bugetul (planul de venituri şi cheltuieli)* Eparhiei şi instituţiilor sale şi al Fondului de Asigurare a bunurilor bisericeşti;

h) *Aprobă execuţia bugetară (contul de gestiune),* verifică şi aprobă gestiunea financiară a Eparhiei şi instituţiilor sale, a Fondului de asigurare a bunurilor bisericeşti.

i) Ia măsuri pentru procurarea mijloacelor necesare propăşirii culturale şi educative bisericeşti din Eparhie;

j) Înfiinţează tipografii bisericeşti, turnătorii de lumânări pentru cult în bisericile Eparhiei, şi depozite de aprovizionare a bisericilor şi credincioşilor cu cele necesare cultului ortodox (icoane, cărţi religioase, vin şi făină pentru liturghii, cruciuliţe, etc.);

k) Ajută bisericile sărace;

l) Acordă burse şi subvenţii;

m) Hotărăşte asupra înfiinţării, desfiinţării şi delimitării teritoriale a protopopiatelor şi parohiilor;

n) Îngrijeşte ca organele parohiale şi protopopeşti să-şi îndeplinească îndatoririle legale;

o) Îngrijeşte de bunul mers al învăţământului pentru pregătirea personalului bisericesc din Eparhie.

p) Sprijină catehizarea *tuturor credincioşilor de toate vârstele şi de ambele sexe, în Biserică de către preotul paroh, de pe raza Eparhiei.*

r) Hotărăşte asupra achiziţionării şi înstrăinării de bunuri mobile şi imobile ale Eparhiei.

s) *Când constată, sau i se prezintă de episcop o decalare între numărul familiilor care alcătuiesc o parohie şi prevederile Statutului conform prevederilor art. 44 Statut (400, respectiv 500 de familii), să procedeze la arondarea teritorială a parohiilor în sensul de a transforma o parohie ajunsă sub numărul necesar de familii pentru a funcţiona conform statutului în filie în conformitate cu prevederile art. 43, Statut, iar când parohiile de la oraşe au ajuns la un număr de familii mai mare ca cel prevăzut de art. 44 Statut (500 de familii) să fie rearondată şi să fie adusă la numărul statutar de familii (art. 44 Statut şi art. 46 Statut).*

Convocarea, *deschiderea, prezidarea, conducerea lucrărilor, luarea hotărârilor, închiderea şedinţei, se face de către preşedinte, care se îngrijeşte de ducerea la îndeplinire a hotărârilor acesteia.*

F. *CONSILIUL EPARHIAL*

Consiliul Eparhial este organul executiv al Adunării Eparhiale şi conduce afacerile administrative bisericeşti, culturale, economice şi fundaţionale pentru Eparhia întreagă, iar timpul dintre sesiunile Adunării Eparhiale, atribuţiile acesteia prevăzute de art. 94, cu excepţia celor de sub literele b,c,d,e, g şi h şi celor create prin legi şi regulamente sunt rezervate exclusiv Adunării Eparhiale. El verifică, de asemenea, respectarea normelor legale, cu privire la alegerile de personal bisericesc, suspendă sau dizolvă Consiliile Parohiale şi revocă pe epitropii care s-au făcut vinovaţi de grave abateri, dispunând instituirea unei comisii interimare până la alegerea unor noi organe. (art. 100).

G. *ADUNAREA PAROHIALĂ*

Adunarea Parohială este organul deliberativ al parohiei.

Adunarea Parohială este compusă din toţi bărbaţii credincioşi majori ai parohiei, de sine stătători, nepătaţi şi care îşi îndeplinesc datoriile morale şi materiale, faţă de biserică şi aşezămintele ei. (art. 52).

Adunarea parohială are următoarele atribuţii, înscrise în art. 53 St.:

a) Desemnează, prin alegere, pe preoţii şi diaconii din parohie, precum şi pe cântăreţi, în cazul când chiriarhul va cere;

b) Alege membrii Consiliului Parohial şi pe cei ai Comitetului parohial;

c) Verifică activitatea Consiliului Parohial;

d) *Aprobă bugetul (planul de venituri şi cheltuieli) şi contul de gestiune bugetară, ca şi darea de seamă anuală.*

e) *Ia hotărâri cu privire la zidirea, repararea şi înzestrarea bisericii, a casei parohiale şi a altor clădiri;*

f) *Hotărăşte* înfiinţarea de fonduri cu scop bisericesc, cultural, *şcolar sau filantropic, de ajutorare a celor nevoiaşi aflaţi sub ocrotirea socială a Bisericii şi stabileşte norme pentru strângerea de fonduri băneşti şi materiale pentru susţinerea şi prosperarea acestora.*

g) Fixează cuantumul maxim al taxelor benevole de cult în favoarea parohiei;

h) Examinează şi completează raportul anual despre mersul treburilor parohiei;

i) Verifică şi aprobă gestiunea anuală a parohiei;

j) Hotărăşte cu privire la cumpărarea de imobile şi la vânzarea şi grevarea imobilelor parohiei;

k) Administrează averea parohială, îngrijind de buna întreţinere a edificiilor bisericeşti, culturale şi fundaţionale;

l) Înzestrează biserica cu odăjdii, icoane, obiecte sfinţite, cărţi de cult, şi cele trebuincioase pentru serviciul religios (ex. pâine, vin, etc.), precum şi instituţiile ei, iar prin pangarul şi colportajul parohial aprovizionează pe credincioşi cu cele necesare executării practicilor religioase ortodoxe (lumânări, icoane, cărţi religioase, etc.).

Hotărârile Adunării Parohiale şi ale Consiliului Parohial cu privire la atribuţiile arătate sub literele c, d, e, h, i şi j, sunt supuse verificării şi aprobării Consiliului Eparhial.

Preşedintele Adunării Parohiale este preotul paroh sau locţiitorul său. În cazul în care la Adunare ia parte şi protopopul, acesta va prezida şedinţa (art. 56).

G. *CONSILIUL PAROHIAL*

Consiliul Parohial este organul executiv al Adunării Parohiale. El exercită pe timpul cât Adunarea Parohială nu este întrunită atribuţiile acesteia, prevăzute de art. 53, în afară de cele prevăzute sub literele a, b, c, h, i şi j. (art. 62).

Consiliul Parohial *întocmeşte bugetul (planul de venituri şi cheltuieli), executarea Planului de venituri şi cheltuieli (execuţia bugetară, contul de gestiune, socoata) şi raportul de activitate anual, pe care le supune Adunării Parohiale spre aprobare şi exercită pe timpul cât nu este întrunită, atribuţiile acesteia, prevăzute la art. 53, în afară de cele de sub literele a, b, c, h, i şi j.*

În afară de acestea Consiliul Parohial alege dintre membri Adunării Parohiale respective pe delegaţii, pentru alegerea membrilor Adunării Eparhiale, din circumscripţia respectivă. (art. 63).

H. *COMITETUL PAROHIAL*

Comitetul Parohial se constituie pe lângă Consiliul Parohial şi are atribuţiile stabilite prin art. 68 St. şi anume:

a) Inzestrarea şi înfrumuseţarea bisericilor şi a curţilor bisericeşti şi a cimitirelor şi pentru ţinerea lor în cea mai bună rânduială;

b) Formarea şi susţinerea corului bisericii;

c) Cercetarea şi ajutorarea bolnavilor;

d) Infiinţarea şi susţinerea bibliotecii parohiale;

e) A îngriji de edificiile bisericeşti, cele ale instituţiilor culturale, *şcolare, de ocrotire socială prin Biserică, instituţiilor anexe ale parohiei, precum curtea (parcul) bisericii şi a casei parohiale, cimitirul, biblioteca, arhiva, depozitul de carte veche bisericească, expoziţia de obiecte bisericeşti, capela de cimitir sau casa mortuară, sala de pomeni şi praznice, sala de festivităţi, nunţi, boteze, gospodăria parohiei, magazia de materiale (de construcţie, de curăţenie), magazia de alimente (făină, vin), magazia sau depozitul de combustibil, verificarea existenţei valorilor materiale şi băneşti, în patrimoniul parohiei, prin inventariere, precum şi instituţiilor fundaţionale.*

f) A îngriji de ajutorarea săracilor şi ocrotirea *socială a suferinzilor, a bătrânilor, văduvi sau văduve, a orfanilor, copiilor părăsiţi de părinţi, vagabonzi, consumatori de droguri, prin acţiuni proprii.*

g) A ajuta pe preot la catehizarea *tuturor credincioşilor de vârste diferite şi de ambele sexe în biserică, în duminici şi sărbători şi la îndrumarea copiilor să participe la orele de religie din şcolile de stat* şi la înfiinţarea cercurilor misionare, în vederea întăririi credinţei şi simţului moral al credincioşilor.

h) A se îngriji de înfiinţarea şi susţinerea oricăror opere de milă creştină, *prin antrenarea credincioşilor la acte de binefacere şi practici obişnuite în astfel de acţiuni.*

THE ATTRIBUTIONS OF THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH'S LEADING BODIES STIPULATED IN THE STATUTE, WITH AMENDMENTS PRESENTED TO THE HOLY SYNOD IN ORDER TO IMPROVE THE LEGISLATION

The study presents the attributions of the various components of the leading bodies of the Romanian Orthodox Church according to its Statute. The first part is dedicated to the individual bodies: the Patriarch; the Mitropolitan; the Bishop. The second part dials with the bishop's fellow-workers. The third part is dedicated the collective bodies, the central — which are: the Holy Synod; the National Church Assembly, the National Church Council —, as well as the local: the Mitropolitan Synod; the Eparchial Assembly; the Parochial Assembly; the Parochial Council; the Parochial Commitee.

The author also proposes a series of amendments which he presented to the Holy Synod in order to improve the legislation concerning this matter.

SCHITUL MARE DIN POCUŢIA — UN CAPITOL UITAT DIN ISTORIA SPIRITUALITĂŢII RĂSĂRITENE

Până nu de mult Schitul Mare de lângă satul Maniava (raionul Bohorodciani, regiunea Ivano-Frankivsk, din Ucraina occidentală) era doar o ruină pitorească dintr-o zonă retrasă şi de mare frumuseţe din Carpaţii ucraineni, pe valea îngustă închisă din trei părţi de munţi înalţi a unui pârâu repede care, înainte de a trece pe lângă mănăstire, formează o spectaculoasă cascadă înaltă de 13 metri, loc de excursii pentru amatorii de drumeţii montane şi de vestigii romantice. Recent, mai precis între anii 1970—1980, zidurile şi turnurile schitului abandonat cu peste două sute de ani în urmă au fost restaurate şi puse în circuitul turistic, dar istoria ascunsă şi secretul *duhovnicesc* uitat al vieţii monahale care a palpitat între aceste ziduri între anii 1611 şi 1785 a fost dezvăluit şi restituit doar foarte recent. Desigur, istoria exterioară a acestei vetre de spiritualitate ortodoxă din Carpaţii ucrainieni n-a scăpat evident atenţiei istoricilor ucraineni şi români din secolele XIX şi XX, nereuşind să depăşească însă semnificaţia unui episod excentric şi marginal din frământata istorie a acestor ţinuturi sau a unui capitol mai puţin cunoscut din istoria relaţiilor bisericeşti româno-ucrainiene.

Istoricii din secolele XIX—XX despre Schitul Mare

Astfel, în 1860 şi 1868 filologul ucrainean Anton Petruşevici a editat în publicaţii ucrainene greu accesibile textele fondatoare ale Schitului Mare — *Viaţa* întemeietorului său, schimonahul Iov († 1621), şi *Testamentul* şi *Regula* ieroschimonahului Teodosie, primul său egumen († 1630)[1] —, iar în 1887 cercetătorul ucrainean Iulian Ţelevici a publicat la Lvov un istoric aproape exhaustiv al mănăstirii redactat pe baza documentelor de arhivă ale Schitului editate în anexă[2]. Tot în a doua jumătate a secolului XIX, asupra textelor, documentelor şi istoricului Schitului Mare s-a aplecat şi un funcţionar imperial austriac din Cernăuţi, pasionat de istoria Bucovinei, Franz Adolf Wickenhauser (1809—1891), care din 1862 a început să publice în limba germană istoricul şi documentele mănăstirilor Moldoviţa, Humor, Horodnic, Pătrăuţi, Voroneţ şi Putna, precum şi ale episcopiei Rădăuţilor şi Schitului Mare, volume reeditate sub genericul *Moldau oder Beitrage zur Geschichte der Moldau und Bukowina*[3]. În fascicolul 2 din volumul IV al acestei serii, F. A. Wickenhauser publica traducerea germană a „Vieţii pustnicului Iov, întemeietorul mănăstirii Schitul Mare din Pocuţia (1550—1621)", urmată de „Istoricul mănăstirii Schitul Mare sub egumenii lui (1622—1785)"[4]. Într-o notă de pe contrapagina foii de titlu se preciza:

„Documentele mănăstirii Schitul Mare traduse literal de autor sunt gata pentru tipar, dar vor apărea ulterior"; decesul autorului în chiar anul apariției acelui volum va face însă ca traducerea germană a actelor Schitului Mare să nu mai poată vedea lumina tiparului.

Istoricul Schitului Mare făcut de Wickenhauser trecea în revistă principalele momente din viața acestui așezământ monahal din Pocuția. Această provincie locuită de ruteni și români, și care ținuse de vechiul cnezat rus al Galiciului sau Galiției, fusese în secolele XIV—XVI un măr al discordiei între Ungaria și Polonia, apoi între Polonia și Moldova lui Ștefan cel Mare (1490, 1502), Bogdan III (1509), Petru Rareș și Ioan Vodă cel Cumplit (1572). Aceștia au purtat multe războaie cu Polonia pentru stăpânirea ei.[5] Pocuția era însă regiune de frontieră nu numai între Polonia și Moldova, dar și între Imperiul otoman și Polonia, fiind periodic devastată pustiitor de armatele otomane și incursiunile tătare sau cazace (ca, de exemplu, în 1620, 1640, 1650, 1676, 1774). Întemeiat în 1612 de schimonahul Iov și devenit o citadelă a Ortodoxiei în Ucraina care trecuse în 1596 parțial la uniație, primind în 1620 de la patriarhii Timotei al Constantinopolului și Chiril Lukaris al Alexandriei statutul de stavropighie patriarhală, Schitul Maniava era renumit pentru slujbele sale desăvârșite și viața monahală strictă, devenind un loc de pelerinaj. Dar el s-a putut menține și a putut fi reconstruit în mai multe rânduri — după incendierea lui de turci în 1676 sau devastarea otomană din timpul războiului ruso-austro-turc din 1768—1774 și în condițiile în care între 1692—1708 au trecut la uniație și ultimele eparhii ortodoxe din Ucraina occidentală (Peremîsl și Lvov) ca și Frăția ortodoxă din Lvov — numai datorită sprijinului dat de domnii Moldovei și de țarii ruși. Wickenhauser trece în revistă pe larg toate ajutoarele date Schitului Mare de domnii și boierii moldoveni, cel mai important dintre acestea fiind închinarea pe 31 martie 1648 de către domnul Vasile Lupu și mitropolitul Varlaam, la rugămintea Mariei Movilă — fiica lui Ieremia Movilă căsătorită cu voievodul polonez de Bratlav, Ștefan Pototki —, a Suceviței, marea ctitorie a Movileștilor, cu toate averile ei Schitului Mare din Pocuția, sub a cărui administrare Sucevița s-a aflat, așadar, din 1648 până în 1777. Pe 11 martie 1748 patriarhul ecumenic Paisie a reconfirmat la intervenția domnului Grigorie Ghica statutul stavropighial al Schitului Mare. Acesta a fost în același timp un important punct de sprijin în interiorul regatului Poloniei pentru Rusia țaristă, care și-a reafirmat în repetate rânduri înalta sa protecție asupra lui și a acordat monahilor importante danii, precum și dreptul de a veni în Rusia o dată la 3—5 ani pentru milostenii. Soarta Schitului Mare s-a schimbat însă radical o dată cu ocuparea de către Austria în 1772 a Galiției — în contextul primei împărțiri a Poloniei între Rusia, Prusia și Austria —, iar în 1775 a nordului Moldovei, așa-numita Bucovină[6], și cu aplicarea și în aceste teritorii, aflate între anii 1774—1786 sub administrație militară, a măsurilor de tip iluminist privitoare la mănăstiri și biserici, luate de împăratul Iosif II (1780—1790). Schitul de la Maniava nu mai putea avea

decât cel mult 20 de călugări (în 1640 el avea 200), acelaşi lucru fiind valabil şi pentru cele doar 3 mănăstiri (Putna, Suceviţa, Dragomirna) menţinute deschise dintr-un total de 9 mănăstiri şi 12 schituri care au fost desfiinţate, moşiile lor vânzându-se iar din banii obţinuţi s-a creat în 1785 fondul religionar al Bisericii Ortodoxe din Bucovina, al cărei scaun episcopal a fost mutat în 1781 de la Rădăuţi la Cernăuţi. Episcopului Dositei Herescu — „exempt" între 1781—1782, iar din 1783 subordonat de Iosif II mitropolitului sârb din Karloviţ — i-au fost subordonate atunci atât mica comunitate ortodoxă din Lvov, cât şi obştea redusă numeric a Schitului Mare. Tot administraţia austriacă a desfiinţat prin directiva ilirică din 2 ianuarie 1777 dependenţa Suceviţei de Schitul Mare. Întrucât era o insulă ortodoxă izolată într-o populaţie uniată şi se afla departe de sate, şi deci nu putea deservi nici necesităţi pastorale, nici pedagogice, Schitul Mare, proaspăt restaurat în 1781, a fost în cele din urmă desfiinţat prin decretul imperial din iulie 1785. Decretul va fi aplicat în septembrie 1785: pe 27 septembrie cei 59 de monahi săvârşesc ultima Liturghie în toate bisericile, iar pe 29 septembrie egumenul Isaac Protasievici semna protocolul de lichidare şi preda arhiva mănăstirii care va fi depusă la arhivele din Lvov. Biserica de lemn va fi mutată în satul Nadvorna şi va deveni biserică parohială, arzând însă în 1914 în timpul primului război mondial; icoanele şi iconostasul vor fi duse în satul Bohorodciani, azi aflându-se la muzeul de artă din Lvov; pietrele funerare ale ctitorilor, Iov şi Teodosie[7], au fost duse în altarul bisericii din Markova, veşmintele, vasele, cele 60—80 de cărţi, alte obiecte bisericeşti şi clopotele fiind duse la seminarul greco-catolic din Lvov. Din cei 59 de călugări 24 au plecat la Suceviţa, luând cu ei o cruce de lemn ferecată în argint aurit cu o aşchie din Sfânta Cruce, donată de ţarul Feodor al Moscovei în 1680[8].

La sfârşitul secolului XIX şi în prima jumătate a secolului XX Schitul Mare a atras atenţia şi învăţaţilor clerici şi istorici bucovineni. Prima menţiune mai amplă — afară de cele câteva notiţe ale învăţatului arhiereu Melchisedec Ştefănescu — este cea a preotului profesor (de Vechiul Testament şi arheologie biblică) de la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cernăuţi, Isidor de Onciul (1834—1897), care consacră Mănăstirii Schitul Mare (Maniava) § 27 al amplului său studiu despre fondul religionar bucovinean publicat în 1891[9]. Pe lângă o listă a proprietăţilor Schitului Mare din Moldova, Isidor de Onciul face — pe baza cărţii anterioare a lui I. Ţelevici (1887) — un scurt istoric al acestei mănăstiri, istoric care rezumă cam tot ceea ce s-a ştiut despre Schitul Mare în istoriografia bisericească până acum:

„Pe lângă aceste mănăstiri şi schituri situate în Bucovina mai este de amintit şi mănăstirea Schitul Mare sau Maniava, cum îi zicea pe atunci, din Ţara Leşească [Polonia], Galiţia de astăzi. Mănăstirea Schitul Mare a fost fondată de un Ivan Kniahineţki din oraşul Tismeaniţa, care se călugărise în muntele Aton şi luase numele de călugărie Iezechiil. Mai târziu, întors în patrie, făcându-se schimnic,

primi numele Iov. Din Aton se întoarse el pe când starea Bisericii ruseşti din Galiţia era cea mai tristă şi deplorabilă. Atât împrejurările politice, cât mai ales decăderea clerului îi acceleraseră căderea. Partea cea mai mare era acum unită cu Roma, iar în partea numită Galiţia episcopia Lvovului şi a Peremîslei se mai ţinură încă câtva timp de Biserica Răsăritului. Călugărul Iezechiil, cu scop ca să ridice religiozitatea şi moralitatea în rămăşiţa ortodocşilor şi să arate cum se cade să fie viaţa mănăstirească pentru ca să placă lui Dumnezeu şi să fie de folos Bisericii, se aşeză mai întâi ca pustnic în codrul de lângă Solotvina, lângă apa Maniavei, în cercul Stanislaului. După un timp se mută mai afund în pustietate şi acolo i-a făcut un proprietar din Marcov, Petru Leahovici, în 1612 o chilie şi o bisericuţă din lemn aproape de vărsarea pârâului Schiteţ în Maniava. Curând după aceea se adunară pe lângă Iezechiil, care acum primind schima mare se numi Iov, tot mai mulţi iubitori de viaţă călugărească. Iov însă se retrase în singurătate, lăsând ca egumen pe un Teodosie, sub care numărul călugărilor spori la 40. Acum biserica schitului era prea mică. Egumenul Teodosie voi deci ca să facă o biserică nouă şi zidită, dar schitul nu avea nici bani, nici altă avere. Dar sărăciei schitului îi veni în ajutor Maria Movileanca, fiica fostului domn al Moldovei Ieremia Movilă, şi soţia lui Ştefan Potoţki, voievodul Braţlavului, care oferi banii spre zidirea bisericii[10]. Afară de aceea şi egumenul Teodosie în călătoria sa la Kiev adună ajutoare spre acelaşi scop. În anul 1620, după ce biserica nouă era acum înzestrată cu toate cele de trebuinţă şi căpătase de la patriarhul Timotei al Constantinopolului privilegiul de stavropighie, se sfinţi întru onoarea Înălţării cinstitei Cruci. Acum, în 1640, Schitul Mare avea ca la 200 de călugări. În acea vreme mănăstirea Movileştilor, Suceviţa, decăzuse într-atât încât Maria, fiica fondatorului Ieremia, se rugă de domnul Moldovei, Vasile Lupu, ca spre înviorarea vieţii mănăstireşti în Suceviţa să încredinţeze conducerea mănăstirii călugărilor de la Schitul Mare. Numitul domn aduse deci călugări de la Schitul Mare şi văzând zelul şi voinţa lor adevărat călugărească, au supus cu hrisovul din Iaşi, 31 martie 1648, Schitului Mare mânăstirea Suceviţa pentru totdeauna, dimpreună cu toate averile ei[11]. În această atârnare au rămas Suceviţa până la desfiinţarea Schitului Mare. În anul 1676 mănăstirea Schitul Mare a fost arsă şi devastată de tătari şi turci cu totul, iar călugării ucişi şi împrăştiaţi. După retragerea păgânilor, călugării rămaşi aducând ajutoare, mai ales din Rusia, reedificară mănăstirea încă mai frumos de cum fusese mai înainte. Unindu-se cu Biserica Romei în anul 1692 eparhia Peremîslei, iar în 1700 şi a Lvovului, rămase în toată Rusia Roşie (Galiţia) credincios Ortodoxiei numai Schitul Mare[12] cu trei schitişoare care îi erau subordonate: Uhorniki, Tocmacic şi Kolomeea. Azi Schitul Mare e numai ruină. Mai stă încă turnul porţii, dar descoperit şi stricat, şi unele rămăşiţe din zidul care înconjura mănăstirea. Proprietate de pământ în Ţara Leşească [Polonia], afară de locul dimprejurul mănăstirii căpătat de la ctitorul Petru Leahovici şi de la unii

şleahtici din satul Juraki, apoi vreo două grădini în Sniatin, Schitul Mare nu avea. Se aflară însă boieri moldoveni care cu generozitate străbună faţă de biserică înzestrară cu proprietăţi şi această mănăstire care, deşi în ţară străină, totuşi parte prin ctitora Maria Movileanca, parte prin referinţa în care sta către mănăstirea de aici Suceviţa, era oarecum legată de această ţară"[13].

De relaţiile Schitului Mare cu Suceviţa s-a ocupat pe larg învăţatul preot, istoric şi folclorist, bucovinean Dimitrie Dan (1857—1927) care în monografia pe care a consacrat-o mănăstirii Suceviţa şi în al cărei apendice rezumă sau reproduce integral 12 documente şi 6 hotarnice şi prezintă cele 13 moşii ale Schitului în Moldova[14] — precum şi tânărul pe atunci slavist P. P. Panaitescu (1900—1967) într-un studiu din 1929[15], în care trece în revistă ctitoriile şi ajutoarele moldoveneşti în Galiţia: după ce vorbeşte despre marea biserică a Adormirii din Lvov, ctitorie a lui Alexandru Lăpuşneanu şi Miron Barnovski Movilă (1626—1629 şi 1633), care a dăruit Frăţiei ortodoxe de aici şi o mare tipografie, şi de alte restaurări de biserici, ajutoare şi danii (ca tetraevangheliarul cu miniaturi dăruit în 1615 de mitropolitul Atanasie Crimca mănăstirii Krehov, azi în muzeul din Lvov), P. P. Panaitescu dedică ultimele pagini ale studiului său Schitului Mare (Maniava) din Pocuţia: „Ultim refugiu al Ortodoxiei în veacul XVIII", „această ultimă cetate pravoslavnică nu s-a putut menţine decât cu ajutor românesc"; „principalul izvor de venituri şi baza pe care a putut rezista singur în toată Galiţia împotriva uniaţiei a fost dania regală din 1648 a Suceviţei", danie care „face din această mănăstire o ctitorie prin excelenţă moldovenească" şi arată că „până la sfârşitul existenţei sale în Galiţia Ortodoxia s-a sprijinit pe ţările noastre". „Toată această operă de sprijinire a Ortodoxiei rutene" — „a cărei renaştere se datorează lui Petru Movilă, fiu de domn moldovean" — „este un capitol glorios din istoria noastră culturală. Moldova joacă un rol istoric prin cultura care depăşeşte graniţele ei", păstrând şi aici „rolul de conducători spirituali ai popoarelor ortodoxe, rol care mai târziu a revenit ruşilor"[16].

Pe aceeaşi linie a evidenţierii documentare a relaţiilor religioase ale românilor cu Schitul Mare se înscriu şi alte câteva contribuţii notabile. Încă din 1888, ilustrul elenist şi istoric bisericesc Constantin Erbiceanu (1838—1913) documenta un episod necunoscut până atunci. În 1748 domnul Moldovei Constantin Mavrocordat a iniţiat o acţiune al cărei scop era readucerea moaştelor Sfântului Ioan cel Nou aflate la Zolkiew în Polonia, unde fuseseră duse de mitropolitul Dosoftei la retragerea sa din Moldova împreună cu trupele lui Ian Sobieski în toamna anului 1686. Mitropolitul Nichifor s-a adresat atunci ieromonahului Isaia, egumenul Schitului Mare, rugându-l să intervină pentru ca o dată cu moaştele Sfântului Ioan să fie restituite şi actele Mitropoliei Moldovei luate cu sine de Dosoftei. În scrisoarea sa din 12 decembrie 1749, egumenul Isaia de la Schitul Mare dă mitropolitului Nichifor toate datele necesare pentru ca succesorul lui Constantin Mavrocordat, domnul Constantin Racoviţă, să intervină direct la dieta Poloniei, la

nunţiul apostolic din Varşovia, iar la nevoie să se adreseze direct papei[17]. Urmarea acţiunii nu se cunoaşte; moaştele şi actele mitropoliei Moldovei vor rămâne în continuare la Zolkiew până în 1783 când din ordinul împăratului Iosif II vor fi duse la Cernăuţi, iar de aici înapoi la Suceava. Un alt act publicat de Erbiceanu face menţiune de un angajament din 20 iulie 1786 prin care călugării de la Schitul Mare, refugiaţi la mănăstirile Coşula şi Zghireni, declarau solemn domnului şi mitropolitului Moldovei că nu vor abuza de ospitalitatea care le-a fost acordată, făgăduind că nu vor primi alţi străini şi nu vor călugări pe nimeni fără aprobarea mitropoliei, şi că averile aduse cu ei vor rămâne în proprietatea mănăstirilor care i-au primit chiar în cazul în care vor fi nevoiţi să se mute în altă parte[18]. În 1941, V. Mihordea a publicat[19] textul unei scrisori în limba franceză a contelui Panin, ministrul de externe al Rusiei, către prinţul Goliţin, ambasadorul rus la Viena, cerându-i să intervină — în sensul unui demers similar al feldmareşalului Rumianţev din 1771[20] — în numele ţarinei Ecaterina II la curtea imperială a Mariei Tereza ca aceasta să garanteze libertatea religioasă şi proprietăţile Schitului Mare din Moldova, în speţă satele Suceviţei. Intervenţia n-a avut, cum ştim deja, vreun ecou, schitul urmând să fie desfiinţat prin ordin imperial la doar doisprezece ani de la acest ultim demers diplomatic al Rusiei în favoarea sa.

Refugiindu-se în Moldova, călugării de la Maniava au adus cu ei şi Pomelnicul Schitului Mare, un manuscris de 138 de file scris pe hârtie (27×19,5 cm). Semnalat şi descris succint încă din 1905 de A. Iaţimirski[21], el există actualmente la Biblioteca Academiei Române ca ms slav nr. 79. Scris în limba ucraineană, Pomelnicul se dovedeşte a fi un izvor important pentru cunoaşterea istoriei concrete a Schitului Mare şi a relaţiilor lui cu Ţările Române. Început cu „pomelnicul cuviosului părintelui nostru schimonahul Iov" (f. 2) şi al egumenului Teodosie, el încheie la f. 126 lista monahilor decedaţi în anul 1803. La f. 100 există însemnarea: „În anul 1652, iulie ziua 24, a început ciuma în timpul căreia au murit fraţii noştri..." şi urmează 28 de nume; la f. 166 se notează: „În anul 1656, luna septembrie, ziua 6, turcii au surpat mănăstirea noastră" şi urmează lista celor 23 de călugări care au pierit cu acel prilej „de foc şi de sabie"; iar la f. 114 există însemnarea: „În anul 1719, luna octombrie, ziua 9, a început a doua ciumă". Manuscrisul, scris cu titluri şi iniţiale în roşu şi cu ornamente în roşu şi negru, are şi două miniaturi la f. 2 şi la f. 97 (aceasta reprezentând moartea egumenului Teodosie).

Pomelnicul a fost studiat la noi de învăţatul preot şi istoric Paul Mihail (1905—1994)[22]. Acesta a evidenţiat prezenţa la Schitul Mare de la Maniava a unui şir de monahi români: un Eftimie care a venit din Ţara Munteniei († 28 octombrie 1661) (f. 101; nr. 19); un Iona din Muntenia de la mănăstirea Tismana († 17 iunie 1669) (f. 102; nr. 206); un ieromonah Moise de la Suceviţa († 1672) (f. 104; nr. 291); un ieromonah Serapion din pământul Moldovei († 1680) (f. 107); alt monah Iesei din Ţara Moldovei (†13 septembrie 1715) (f. 112). Pomelnicul înscrie şi

numele monahilor de la Schitul Mare decedaţi, după desfiinţarea lui, la Suceviţa (f. 128), Dragomirna (f. 130), Putna (f. 132), Vorona (f. 132), şi Coşula (f. 133) până în 1803. În acelaşi studiu pr. Paul Mihail publică şi pomelnicul special al lui Savin banul, scris pe o filă separată (f. 137), şi studiază în detaliu legăturile cu Schitul Mare al acestui mare boier moldovean. Ajuns în 1700 ban sub Antioh Cantemir şi postelnic sub Dimitrie Cantemir, el s-a refugiat împreună cu acesta în Rusia, întorcându-se însă în Moldova în 1713 împreună cu hatmanul Ioan Neculce, cronicarul. Pe 8 iulie 1710, banul Savin a dăruit călugărilor de la Schitul Mare satul Pleşeşti din ţinutul Hârlăului, iar soţia sa Ileana i-a dăruit jumătate din satul Mitcău din ţinutul Cernăuţilor pentru pomenire anuală veşnică a lor şi a rudelor lor, în timpul vieţii la Naşterea Maicii Domnului, cu paraclis, iar după moarte în sâmbăta lui Lazăr, cu prohod mare şi colivă. Banul Savin a ridicat în Iaşi între 1703—1706 biserica banului din lemn cu hramul Adormirii (în 1802 ea va fi refăcută în piatră primind hramul Tuturor Sfinţilor), pentru care a adunat o serie de tipărituri şi manuscrise. Pr. Paul Mihail descrie în studiul său un *Tipic bisericesc* slavon (118 f.) copiat în 1641 la Schitul Mare şi care, aşa cum arată însemnarea infrapaginală autografă de la f. 5v—6v, „Savin vel banu l-am datu bisericii meale din Iaşi la leato 7215 [1707], martie 1. Această carte iasti a bisearicii Savin vel ban". Aşa cum arăta în studiul său din 1929 P. P. Panaitescu: „Pomelnicul Maniavei începe cu Vasile Lupu [1634—1653] şi Ecaterina doamna cu copiii lor: Ştefan, Alexandru, Ioan, Maria, Ruxandra, Ecaterina, include şi pe Gheorghe Ştefan [1653—1658] cu soţia Ştefania şi pe Ştefan Petraşcu [1672—1674; 1683—1684], precum şi numeroşi boieri moldoveni şi munteni: Grigorie Halepinschi, Constantin căpitan din Ţara Românească, Ioan Vlad pisar şi vameş mare al Cernăuţilor, Constantin Turcul stolnic de Cernăuţi, Daniil mare spătar, Iordache rotmistru, Ioan Palade mare spătar, Dimitrie şi Gheorghe, staroşti de Cernăuţi, Ioan Turguleţ rotmistru, Savin mare ban, Iordachi şatrar, care fac din această mănăstire o ctitorie prin excelenţă românească"[23].

La informaţiile de mai sus cu caracter general confesional (Maniava bastion al rezistenţei ortodoxe antiuniate în Galiţia) şi patriotic (ajutoarele româneşti la ridicarea şi susţinerea acestuia) se reduce, aşadar, cam tot ce s-a ştiut şi se poate cunoaşte până acum despre Schitul Mare în literatura istorică şi teologică românească. Aşa cum sintetiza în 1980 pr. prof. acad. Mircea Păcurariu:

„O mănăstire ortodoxă cu rosturi însemnate în viaţa credincioşilor ucraineni a fost Schitul Mare, în Pocuţia, numit şi Maniava, după pârâul pe care este aşezat. A fost întemeiat de călugărul Iov Kneaghiniţki, în 1611—1612, fiind ajutat şi de doamna Elisabeta, soţia lui Ieremia Movilă, aflată pe atunci în Polonia, la moşia ei de la Ustia, dar mai ales de fiica lor Maria Potoţki. Aceasta, în 1648, a închinat Schitului Mare mănăstirea Suceviţa, ctitoria familiei sale, cu toate moşiile şi veniturile ei. Dania a fost întărită de Vasile Vodă Lupu, apoi de fiul său Ştefăniţă şi de Grigorie Ghica. Mănăstirea

s-a susţinut mai bine de un veac din veniturile Suceviţei. În secolul al XVIII-lea i-au dat moşii în Moldova câţiva boieri. În pomelnicul ei sunt trecuţi numeroşi domni şi boieri, încât se poate spune că era o ctitorie exclusiv moldovenească. Schitul a fost desfiinţat de austrieci în 1765"[24].

În prelungirea acestor aspecte, paginile de mai jos îşi propun să ofere câteva consideraţii care să permită, pe de o parte, o viziune asupra locului Schitului Mare în frământata istorie a rutenilor (ucrainenilor occidentali), iar, pe de altă parte, o justă evaluare şi situare a contribuţiei specifice a acestei vetre monahale din secolele XVII—XVIII la configurarea spiritualităţii ortodoxe la sfârşitul Evului Mediu şi în pragul modernităţii.

Schitul Mare în istoria Ucrainei

Ceea ce se numeşte astăzi Ucraina[25] a făcut la origine parte din imensul imperiu al ruşilor cu capitala la Kiev convertiţi la creştinismul ortodox în anul 988 de către cneazul sfânt Vladimir. Întins de la Marea Neagră la Marea Baltică, de la Volga şi până pe Bug şi San, imperiul rus kievean s-a format din întâlnirea pe fond slav a influenţelor scandinave din nord (varegii) şi a celor bizantine din sud (grecii), conturându-se ca o mare putere aflată între Est şi Vest, între germani şi popoarele stepelor, între Constantinopol şi Roma. Ca urmare a crizelor interne şi a loviturilor date de invaziile mongole, imperiul kievean se dezintegrează. Kievul este devastat de tătari, iar centrul politic al ruşilor se mută în acelaşi timp spre nord-est: spre Novgorod, Suzdal iar, ulterior, Moscova, şi spre vest: spre Carpaţi şi Galici (pe cursul superior al Nistrului). În secolul XIII se desăvârşeşte împărţirea slavilor în trei ramuri: velicoruşii în nord-vest, bieloruşii în nord-est şi maloruşii sau rutenii în sud între Nipru şi Nistru. Această ultimă zonă va deveni „Ukraina", „pământul de graniţă" între Europa Occidentală catolică şi tătari (ulterior şi otomani). În secolul XII în regiunea situată între Carpaţi şi cursul superior al Nistrului se formează un cnezat rutean ortodox independent de Kiev şi prosper cu capitala la Galici sau Halici, dar care a devenit însă ţinta politicii expansioniste a regatelor apostolice catolice ale Ungariei şi Poloniei. Ocupat temporar de Ungaria între 1190—1215, cnezatul Galiciului s-a eliberat însă sub principii din dinastia Romanov şi a reuşit să se menţină până la mijlocul secolului XIV. După invazia tătară, în Galiţia încep să se aşeze şi germani, întemeind oraşe cum au fost Cholm (1237) sau Lvov (1270). Ca să-şi menţină integritatea statală în faţa ofensivei orientale a catolicismului susţinute de regatele maghiare şi polone, principii Galiciului încearcă politica apropierii de Roma — în 1253 principele Danilo va fi încoronat rege de legatul papei Inocenţiu IV (1243—1254) —, dar în 1340 principele filocatolic Iuri Boleslav e otrăvit de nobilii ruteni. Principii ruteni ai Galiciului au cerut Constantinopolului mitropolie ortodoxă independentă care a funcţionat cu intermitenţe între 1302—1347 şi 1371—1414. În cele din urmă însă, Galiţia este ocupată între 1349—1356 de regele polon Kazimir, fiind anexată Poloniei

ca „Polonia Mică" (după o scurtă ocupaţie maghiară între 1370—1387, Galiţia va fi reintegrată regatului Poloniei până în 1772). Treptat nobilii ruteni se vor catoliciza şi poloniza, iar Ortodoxia reprimată va apărea tot mai mult ca religia de rangul doi a ţăranilor ruteni. O situaţie mult mai bună au avut ortodocşii ruteni cuprinşi în regatul păgân al Lituaniei care a fost în secolul XIV cea mai mare putere din zonă. Suveranii lituanieni au urmărit să creeze un stat lituano-rutean şi să readucă mitropolia ortodoxă a Rusiei, ai cărei titulari se stabiliseră la Moscova, înapoi la Kievul ocupat acum de lituanieni, reuşind să reînfiinţeze temporar mitropolia ortodoxă a Galiciului între 1371—1414. O schimbare politică decisivă a avut loc însă în 1385 când marele duce lituanian Iagiello (1377—1434) s-a căsătorit cu regina Jadwiga a Poloniei şi s-a convertit la romano-catolicism, în urma acestei uniuni dinastice (uniunea de la Krewo, 1385) apărând pe harta politică a Europei Regatul polono-lituanian. Lituania şi-a păstrat însă o largă autonomie în această uniune, marele duce al Lituaniei, Vitold (1392—1430) încercând să readucă fără succes mitropolia ortodoxă înapoi de la Moscova la Kiev. În 1415 el i-a organizat pe cei opt episcopi ortodocşi ruteni într-o mitropolie a Kievului proprie, punând în fruntea ei pe bulgarul Grigorie pe care l-a trimis în 1417 cu o mare delegaţie la conciliul de la Konstanz ca să negocieze unirea Bisericilor; conciliul a refuzat să discute cu mitropolitul Grigorie pentru că nu era recunoscut de Constantinopol şi fiindcă se temea de o posibilă unire între ruteni şi cehii husiţi. Dacă în Lituania mare ortodocşii erau liberi şi favorizaţi, în Polonia catolică ei vor fi însă persecutaţi şi reprimaţi: în 1414, regele Iagiello a desfiinţat mitropolia ortodoxă a Galiciului şi a înlocuit ierarhia ortodoxă cu episcopi latini, înfiinţând arhiepiscopia latină de Lvov (în biserica luată de la ortodocşi), cu scaune sufragane la Peremîsl (unde biserica ortodoxă a fost dărâmată), Cholm, Kameniţa, Vladimir, Kiev şi Siret [Moldova]). Regatul polon va refuza să accepte şi să aplice pe teritoriul ei „unirea" de la Florenţa (1439), regele Kazimir IV (1441—1492) reluând cu sprijinu ordinului misionar al bernardinilor politica de catolicizare şi polonizare forţată a rutenilor ortodocşi care însă au continuat să reziste tenace. În 1448 Moscova devine practic autocefală, alegându-şi în persoana lui Iona de Riazan (1448—1461) un mitropolit propriu, urmaşul său, mitropolitul Filip (1467—1473), abandonând titlul de mitropolit al Kievului. Marele cneaz al Moscovei, proclamată în jurul anului 1510 „a treia Romă", devine singurul suveran ortodox, iar în 1547 îşi va lua titlul programatic de „ţar al tuturor ruşilor". Suveranii Moscovei vor urmări tenace politica de unificare a tuturor teritoriilor vechii Rusii kievene într-un singur imperiu: e ceea ce au realizat pe rând Ivan III (1462—1505), căsătorit în 1472 cu principesa Zoe (Sofia) Paleologhina, şi care va alipi Moscovei Iaroslavul, Rostovul, Novgorodul şi Tverul; apoi Vasili IV (1505—1533) care va alipi teritoriile hanatelor tătare din Kazan şi Astrahan, deschizând calea expansiunii Rusiei spre Siberia, şi va încerca fără succes să creeze o ieşire a Rusiei la Marea Baltică. După

moartea sa însă, Rusia moscovită va intra într-o criză dramatică care i-a periclitat serios existența.

În acest timp sub Zygmunt II August (1548—1572) regatul polono-lituanian va cunoaște o explozie a mișcărilor protestante care a făcut ca la jumătatea secolului XVI jumătate din senatul polonez să fie protestant. În 1553 a trecut la calvinism și principele Radziwil al Lituaniei cu o importantă parte a nobilimii lituaniene. Prin uniunea de la Lublin din 1569 Lituania este alipită Poloniei devenită în 1574 monarhie electivă. Întreaga Ucraină a devenit acum poloneză, ceea ce avea să ducă la înrăutățirea situației rutenilor ortodocși din teritoriile răsăritene care aveau să fie supuși acelorași discriminări ca și cei din Polonia. În 1570 vin în Polonia iezuiții care vor înființa școli în toată Polonia cu scopul de a contracara protestantismul și a reafirma catolicismul în acest bastion est-european al Romei papale. Iezuiții vor beneficia de sprijinul necondiționat al regelui Ștefan Bathory (1578—1587) și, mai ales, al lui Zygmunt III Wasa (1587—1632). Pentru a slăbi pozițiile protestantismului, iezuiții au orchestrat planul „unirii" cu Roma a rutenilor ortodocși. Prinși între Reformă și Contrareformă, expuși presiunii latinizării și catolicizării sau protestantizării, aceștia se aflau într-o poziție dificilă, lipsiți de școli, cu un cler necultivat și o ierarhie coruptă. În fața necesității unei înnoiri culturale și morale în interior și a apărării identității ortodoxe față de presiunile din afară, ortodocșii au răspuns reorganizându-se în frății laice, cum a fost cea din Lvov, cu biserică, școală și tipografie proprii (susținute de domnii moldoveni). Sufletul rezistenței ortodoxe era cneazul Kievului Vasili Konstantin din Ostrog († 1608), care a creat aici o școală greco-slavonă în care au predat ieromonahii Chiril Lukaris și Gherasim Smotrițki, și care a patronat tot aici în 1581 și prima tipărire a Bibliei slavone. Un impact negativ asupra rutenilor l-a avut însă gestul patriarhului ecumenic Ieremia II Tranos (1580—1584, 1587—1595) care în cursul vizitei sale la Moscova, constrâns de împrejurări, l-a întronizat în 1589 pe Iov, mitropolitul Moscovei, ca patriarh (1586—1605), act confirmat prin tomosul din 1593 și de către ceilalți patriarhi răsăriteni. Pe drumul de întoarcere de la Moscova la Constantinopol, Ieremia II s-a oprit și în Ucraina, unde a acordat frățiilor de aici statutul stavropighial (de independență față de episcopii locali) și a luat o serie de măsuri disciplinare împotriva clerului rutean, depunându-l din scaun inclusiv pe mitropolitul Kievului Onisifor (1579—1589). Episcopii ruteni s-au simțit trădați de Constantinopol, care consacra abandonarea Kievului în favoarea Moscovei, și astfel, în octombrie 1596, 6 din 8 episcopi ruteni în frunte cu mitropolitul Kievului Misail Ragoza (1589—1599) au ratificat în sinodul de la Brest unirea cu Biserica Catolică semnată în decembrie 1595 la Roma. N-au acceptat însă uniația episcopii ruteni din Lvov și Peremisl care împreună cu exarhul Nichifor, cu Chiril Lukaris și frățiile laice în frunte cu cneazul Ostrogski au ținut un contrasinod la Brest, la care se vor alătura și cazacii. Cele două sinoade — uniat și antiuniat — s-au excomunicat reciproc pecetluind astfel tragica dezbinare a poporului rutean[26]. Apropierea între ortodocși și pro-

testanţi sub forma legii de la Vilna, încheiate în 1599 între cneazul ortodox Ostrogski şi ducele calvin Radziwil, n-a rezistat, destrămându-se la moartea celor doi iniţiatori ai ei. Fapt semnificativ, toţi fiii şi toate fiicele lui Ostrogski au trecut la catolicism şi au predat Academia din Ostrog iezuiţilor. Soarta ortodocşilor părea pecetluită, mai ales că Polonia se afla la zenitul puterii ei militare profitând de gravele tulburări interne care s-au produs în Rusia după moartea în 1598 a ultimului ţar din vechea dinastie a Riurikizilor şi care au aruncat până în 1618 Moscova într-un veritabil haos. În cadrul războiului ruso-polon din anii 1609—1618, armatele poloneze au ocupat între 1610—1612 Moscova şi au determinat alegerea drept ţar a lui Wladislaw, fiul regelui polon Zygmunt III. Rusia şi-a revenit cu greu prin alegerea drept ţar de către „zemski sobor" a lui Mihail Romanov (1613—1645), întemeietorul dinastiei Romanovilor, trebuind să cedeze însă Poloniei Smolenskul, Cernigovul şi Novgorvod-Severski. Wladislaw al Poloniei va renunţa la tronul Rusiei abia în urma războiului ruso-polon din 1632—1634. În aceiaşi ani, Polonia care domina Rusia a încercat să-şi impună hegemonia şi în Moldova pe linia politicii cancelarului Zamoiski, sprijinindu-se pe domnii filopoloni din familia Movileştilor, ajungându-se aici la războaiele polono-turce din 1616—1617[27] şi 1619—1620. Înfrânţi la Drăcşani (3 august 1616) şi la Ţuţora (septembrie 1620, cu moartea hatmanului Zolkewski), polonezii conduşi de Wladislaw şi hatmanul Chodkiewicz reuşesc cu succes să apere Hotinul (vara-toamna lui 1620) în faţa armatelor sultanului Osman II, asasinat ulterior de ieniceri. În toate aceste războaie, polonezii se bazau însă pe forţa militară a cazacilor ortodocşi, sub a căror protecţie are loc renaşterea Ortodoxiei. În 1620 patriarhul Teofan III al Ierusalimului, aflat în vizită în Ucraina, reconstituie ierarhia ortodoxă hirotonind clandestin şapte episcopi ortodocşi în frunte cu mitropolitul Iov Boreţki (1620—1631), ceea ce a condus la reaprinderea polemicilor religioase între ortodocşi şi uniaţi. Se confruntau două direcţii opuse: una filolatină, uniată, reprezentată de Meletie Smotriţki (1578—1633), convertit la uniatism, şi una filogreacă şi ascetică reprezentată de monahii Ioan Vîşenski (1550—1620) şi Iov Kniaghiniţki (1550—1624), de inspiraţie athonită, şi de frăţiile laice. Cea de-a treia opţiune a fost cea reprezentată de Petru Movilă (1596—1646), care a încercat o formulă de sinteză a unei Ortodoxii slave de cultură umanistă latină occidentală şi loialitate strictă faţă de regatul Poloniei[28]. Politica sa culturală a fost aplicată prin intermediul Colegiului latin pe care l-a înfiinţat în 1631 la Kiev. Situaţia politică se schimbase considerabil în favoarea ortodocşilor o dată cu urcarea pe tron a regelui Wladislaw IV (1632—1648) şi a politicii sale de pacificare religioase în schimbul loialităţii faţă de coroana polonă. În 1633 el îl recunoaşte ca mitropolit ortodox al Kievului în locul filomoscovitului Isaia Kopinski (1631—1633) pe Petru Movilă (1633—1646) care va obţine şi recunoaşterea Patriarhiei Ecumenice, respectiv a patriarhului Chiril Lukaris; tot Wladislaw IV permite alegerea altor doi episcopi ortodocşi de Luţk şi Moghilev. Existau acum două mitropolii la Kiev: cea ortodoxă, condusă de Petru Movilă, cu epis-

copii sufragane la Lvov, Peremîsl, Luțk și Moghilev; și cea uniată, condusă de Iosif Ruțki (1613—1637) cu episcopii sufragane la Poloțk, Smolensk, Cholm și Pinsk. „Era Movilă" a avut o semnificație decisivă pentru Ortodoxia ruteană și destinul culturii ucrainene: Mărturisirea sa de credință, Colegiul latin și tipăriturile slavone movilene au constituit un moment crucial în lupta de autoafirmare și modernizare a culturii panortodoxe și a națiunii rutene. Moartea timpurie a mitropolitului Petru Movilă urmată la scurt timp de cea a regelui Wladislaw IV au aruncat însă Polonia și Ucraina într-un haos similar celui prin care trecuse Rusia între 1598—1618, haos cunoscut ca așa-numitul „potop" polonez din anii 1648—1668. Insurecția din 1648—1654 a cazacilor conduși de hatmanul Bogdan Hmielniki a fost urmată de un devastator război rusopolon (1654—1667). Încheiat cu armistițiul de la Andrusovo, devenit „pace veșnică" în 1686, conflictul s-a soldat cu împărțirea Ucrainei între Rusia și Polonia: Rusia moscovită anexa toată partea de la est de Nistru, inclusiv Kievul, partea la vest de Nistru rămânând în componența Poloniei catolice. Împărțirea din 1667 a avut drept efect dispariția treptată a ortodocșilor din Polonia și rusificarea rutenilor din Moscova. Lovitura de grație dată ortodocșilor ruteni a fost cedarea în 1686 de către Patriarhia Ecumenică a jurisdicției asupra mitropoliei Kievului pe seama patriarhiei Moscovei; devenind astfel o simplă mitropolie, iar din 1772 arhiepiscopie, subordonată Moscovei, Kievul își pierdea orice fel de autonomie și prestigiu național în fața rutenilor naționaliști din Polonia care vor recunoaște tot mai mult drept centru spiritual al națiunii ucrainene Biserica uniată. Drastic redusă în urma restaurării ortodoxe din timpul lui Petru Movilă și a răscoalei cazacilor, Biserica uniată ruteană și-a revenit spectaculos spre sfârșitul secolului XVII[29] beneficiind de sprijinul regelui Ian III Sobieski (1674—1696, învingătorul turcilor la Hotin, 1673, și despresurătorul Vienei, 1683). Lipsiți de orice sprijin, rutenii ortodocși capitulează încetul cu încetul; trec astfel la uniatism pe rând episcopii din Peremîsl (1691), Lvov (1700) și Luțk (1702), ca și frățiile ortodoxe din Lvov (1705) și Krehov (1720); Sinodul de la Zamosc din 1720 a marcat încheierea procesului de greco-catolicizare: practic toți rutenii din Polonia deveniseră uniți. În 1721 trece la uniatism și Lavra Poceav, singura mânăstire ortodoxă din regatul polon rămânând pentru încă câteva decenii Schitul Mare izolat în Pocuția. Confruntarea dintre Bizanț și Roma în Ucraina, dintre Moscova (ulterior Sankt Peterburg) și Polonia (ulterior Austria), s-a soldat astfel cu o dezmembrare a unității spirituale și culturale a națiunii rutene rusificate la est de Nipru, greco-catolicizate la vest. Împărțirea Ucrainei din 1667 va fi urmată de împărțirile Poloniei între Rusia, Prusia și Austria din anii 1772, 1793 și 1795, situație care a durat până în 1918. Conflictul de interese dintre imperiul țarist și cel habsburgic a făcut însă ca politica iluministă în materie de religie și mănăstiri și de toleranță confesională a acestor trei sate absolutiste de tip modern să nu dezarmeze, ci paradoxal să ascută și mai mult conflictul confesional între ortodocși și uniați în cursul secolului XIX pe fondul resurecției romanice a naționalismelor est-

europene ce vor duce în cele din urmă la prăbușirea acestor imperii multinaționale la începutul secolului XX.

Dacă n-a reușit să atenueze conflictul confesional, iluminismul a dat însă o puternică lovitură monahismului atât ortodox, cât și catolic. Măsuri restrictive au fost luate în Rusia țaristă încă din 1682 — interzicerea întemeierii de noi schituri — sau 1734 — se permite intrarea în monahism doar a preoților văduvi și a militarilor trecuți în rezervă —, culminând însă prin drastica secularizare a averilor mănăstirești decretată în 1764 de țarina Ecaterina II (1762—1796) — aplicată din 1786 și în Ucraina rusă — în urma căreia numărul mănăstirilor a scăzut de la 1201 (965 pentru bărbați și 236 pentru femei) în anul 1700 la doar 452 (358+236) în 1800, iar cel al monahilor s-a redus de la 12444 în 1762, la 5105 în 1764. Se înregistrează acum o masivă emigrație monahală slavă spre Athos și, mai ales, Țările Române: în 1713 sosește în zona Buzăului din Ucraina monahul Vasile (1692—1767), care, după 20 de ani petrecuți la schitul Dălhăuți, în 1733 se stabilește împreună cu 12 monahi slavi și români la schitul Poiana Mărului unde va activa spiritual și literar înnoind isihasmul până la moartea sa în 1764; tot în zona schiturilor buzoiene se refugiază în 1741 și tânărul rasofor Petru/Platon Velicikovski (1722—1794) din Poltava, Ucraina rusă; după câțiva ani petrecuți aici va pleca în 1746 la Athos unde va deveni ieromonahul Paisie și de unde se va întoarce cu o importantă comunitate slavo-română în Moldova stabilindu-se în 1763 la Dragomirna, pe care însă din cauza ocupației austriece a Bucovinei va fi nevoit să o părăsească în 1775 pentru Secu, iar în 1779 pentru Neamț. Starețul Paisie aflase de distrugerea brutală a mănăstirilor ortodoxe din Transilvania de către trupele generalului Bukow în 1760—1761 și se temea de o reprimare similară a monahismului ortodox din partea administrației militare a Bucovinei (condusă între 1774—1778 de generalul Spleny, iar între 1778—1786 de generalul Enzenberg, înainte ca Bucovina să fie încorporată între 1786 —1849 ca district al Galiției austriece). Temerile starețului Paisie erau justificate, fiindcă o dată cu edictul de toleranță religioasă pentru toți necatolicii din imperiu în 1781 împăratul Iosif II a promulgat și edictul de desființare a tuturor ordinelor călugărești și mănăstirilor catolice, greco-catolice și ortodoxe (fără nici o deosebire) care nu exercitau activități sociale fie de tip pedagogic, fie de tip caritativ. Acest ultim edict din 1781 a dus, de exemplu, atât la închiderea mănăstirii greco-catolice din Blaj, cât și la desființarea Schitului Mare de la Maniava în 1785.

Locul Schitului Mare în spiritualitatea ortodoxă

Dar povestea Schitului Mare e departe de a-și epuiza semnificațiile la o simplă ilustrare a unei îndelungate rezistențe ortodoxe la greco-catolicizarea Ucrainei de Vest și a unei capitulări forțate în fața etatismului secularist iluminist. Secretul Maniavei, rămas ascuns în textele ei fondatoare editate în publicațiile ucrainene de secol XIX greu accesibile, e un secret duhovnicesc care a fost dezvăluit abia în ultimii ani gra-

ție investigațiilor maicii basilitane ucrainene Sophia Senyk[30]. Ei îi revine meritul de a fi atras, începând din 1988, atenția comunității științifice internaționale asupra textelor de la Maniava inițial într-o serie de comunicări științifice[31], iar în 2001 prin publicarea a două traduceri în engleză și în italiană a înseși documentelor fondatoare ale Schitului Mare[32]: *Viața* schimonahului Iov și *Testamentul* ieroschimonahului Teodosie. Scrise între anii 1621—1630, ele sunt unele dintre cele mai prețioase monumente ale spiritualității ortodoxe postbizantine și obligă la revizuirea imaginii deformate privitoare la monahismul ucrainean din secolele XV—XVIII, imagine dominată, în literatura istorică existentă, de Lavra Peșterilor din Kiev și monahii ei savanți:

„Faptul de a fi pus accentul pe rolul Lavrei în viața culturală, ca și pe alte aspecte ale locului pe care aceasta l-a deținut în societatea ucraineană, a făcut să se piardă din vedere spiritualitatea ei. În ce privește celelalte mănăstiri ortodoxe ale Ucrainei, interesul istoricilor secolului XIX a fost atras doar de aspectul social-economic, viața monahală ca atare și mai cu seamă aspectul ei spiritual fiind total lăsate deoparte"[33].

„Absența de studii asupra monahismului ucrainean împiedică hazardarea unor afirmații categorice asupra naturii lui înainte de secolul XVI. În secolul XVI, în timp ce multe mănăstiri cu viață de obște erau în declin, era destul de obișnuit ca anumite persoane să caute locuri izolate ca să ducă o viață singuratică sau aproape singuratică în liniștire, iar aceasta indică probabil continuitatea unei tradiții. Înnoirea monahismului începând din ultimele decenii ale secolului XVI a adus cu ea restabilirea vieții de obște și întemeierea unor noi mănăstiri, precum și o revigorare mai intensă a idealului isihast. În aceeași epocă, la sfârșitul secolului XVI și în primele decenii ale secolului XVII, găsim o anumită tensiune între două curente: unul care atrăgea monahii și mănăstirile spre o participare activă la viața Bisericii și la cultura religioasă; alta care socotea că singurul monahism adevărat era retragerea în pustietate. În 1614 Frăția stavropighială din Lvov a publicat la mănăstirea Sfântul Onufrie o «Carte despre preoție» care cuprindea texte hrisostomiene. Într-unul din ele Hrisostom îi critică pe cei ce se retrag din orașe pentru mântuirea lor și nu se îngrijesc de mântuirea altora. Acest pasaj avea o aplicare practică în mitropolia Kievului atunci când a fost publicat și se poate ca editorii să fi vrut să-i mustre pe monahii care plecau «în munți». În orice caz, această publicație a suscitat o vie replică din partea monahului athonit Ivan Vîșenski care l-a acuzat — pe nedrept de altfel! — pe traducător că ar fi falsificat cu bună știință textul, citând la rândul său alte texte hrisostomiene și din alți Părinți care vorbesc în favoarea retragerii din societate. S-ar părea că problema angajamentului monahilor în viața Bisericii era foarte dezbătută în epocă. În dedicația lucrării sale, Vîșenski îi critică pe «filozofii noștri ruteni» care citau exemplul călugărilor latini și tot ceea ce fac ei folositor pentru Biserica lor. Po-

lemist înnăscut şi scriitor de talent care nu vedea lucrurile decât prin contraste tranşante, Vîşenski ar fi dorit ca toţi monahii ucraineni să evite legătura cu oamenii şi să se dedice rugăciunii în singurătate. Dar acest punct de vedere nu era în acord nici cu situaţia Bisericii în Ucraina, nici cu înclinaţia multor monahi. Tensiunea între cele două tendinţe monahale a sfârşit prin a se rezolva de la sine şi fără alte polemici, după împrejurări. Unele mănăstiri vor participa la viaţa Bisericii prin tipărituri, predici şi în alte feluri, în timp ce altele vor menţine isihia"[34].

Condiţiile naturale proprii Ucrainei — peşteri, păduri, populaţie rară —, precum şi parcursul întemeietorilor monahismului ucrainean, Sfinţii Antonie († 1073) şi Teodosie († 1074), ctitorii faimoasei Lavre a Peşterilor de lângă Kiev, au favorizat dintotdeauna dorul după isihie, după retragere în tăcere şi liniştire pentru unirea cu Dumnezeu în inima curăţită prin rugăciunea neîncetată. Cuviosul Antonie de la Lavra Peşterilor va deveni prototipul şi modelul exemplar al unui monahism desăvârşit şi integral, care uneşte în el atât isihia, cât şi chinovia, atât singurătatea, cât şi comunitatea, atât rugăciunea, cât şi acţiunea. Parcursul său exemplar — tânăr monah plecat în căutarea singurătăţii şi isihiei, tuns în monahism şi ducând o vreme viaţă de schit la Muntele Athos, care se întoarce apoi acasă unde întemeiază o obşte monahală după care predă conducerea ei retrăgându-se din nou în singurătate şi isihie — îl regăsim repetându-se peste secole ca o schemă aproape invariabilă la Nil Sorski († 1508), la Iov de la Schitul Mare Maniava († 1621)[35], precum şi la Paisie de la Neamţ (Velicikovski, † 1794). Diferenţa între itinerarul concret al acestor remarcabile figuri duhovniceşti e dată de mediul istoric concret în care s-a desfăşurat: Rusia kieveană recent creştinată (Antonie) sau cea moscovită în curs de centralizare (Nil), ori Ucraina de Vest supusă presiunilor uniaţiei (Iov) şi, respectiv, secularizării (Paisie).

Viaţa cuviosului Iov se desfăşoară pe fundalul agitat al crizei interne a Bisericii Ortodoxe rutene din regatul polono-lituanian; supusă presiunilor exterioare ale Reformei protestante şi Contrareformei catolice, aceasta căuta o cale de înnoire interioară proprie, în condiţiile în care principalele centre ale Ortodoxiei — Constantinopol şi Moscova — se confruntau în epocă cu grave probleme interne. Principalul izvor pentru cunoaşterea parcursului biografic al cuviosului Iov este „Viaţa" scrisă de ucenicul său, ieromonahul Ignatie, text care constituie biografia monahală ucraineană cea mai completă existentă (cu excepţia celei a Cuviosului Teodosie de la Lavra Peşterilor) şi care impresionează prin sobrietate şi austeritate. Aşa cum precizează prologul, Ignatie îşi propune să scrie viaţa şi asceza „noului Iov" care a răsărit Bisericii Ortodoxe nu din Asiria, ci din Malorusia (Ucraina), mai exact din Pocuţia. Asceza *(podvig)* acestui nou Iov ucrainean e caracterizată ca având două coordonate principale: „râvna pentru credinţa ortodoxă şi dogmele Sfintei Biserici" şi „râvna pentru viaţa" de obşte evanghelică şi apostolică", şi culminând în evlavia faţă de Sfânta Treime, fiind-

că Ortodoxia *(pravoslovia)* e identificată cu lauda sau doxologia *(slavoslovia)* Sfintei Treimi concentrată în imnografia Bisericii Ortodoxe față de care Iov este arătat (aici în prolog și mai jos în § 21) având cea mai mare evlavie până în clipa morții sale. Potrivit acestei „vieți", viitorul schimonah Iov se naște în jurul anului 1550 în familia înstărită Kniaghinițki din Tismeanița, târg din Pocuția, ținutul dintre Carpați, Prut și Nistru. Crescut în duh de evlavie, tânărul Ioan a fost trimis la studii la mănăstirea Uniev, iar mai apoi la academia greco-slavonă din Ostrog (Volînia) patronată de cneazul Vasili-Constantin (1526—1608) (§ 1). După absolvirea școlii intră în serviciul cneazului Vasili-Constantin care-l trimite cu danii la Sfântul Munte Athos, de unde se întoarce cucerit de gândul intrării în monahism (§ 2). Cândva între anii 1575—1580, își vinde averile și pleacă la Athos unde timp de un an și jumătate stă în schitul ieromonahului Isidor care-l face rasofor, dar îl trimite apoi la mănăstirea cu viață de obște Vatopedi. Aici este tuns în monahism primind schima mică și numele de Iezechiel și rămâne 12 ani în ascultare (bucătar) în liniște. După acești ani a fost trimis în Rusia Mare pentru a strânge ajutoare pentru mănăstire. Întors înapoi la Athos, Iezechiel a dus o viață și mai aspră nevoindu-se într-o peșteră. După un alt timp, a fost însă retrimis în Rusia Mare pentru ajutoare (§ 3). Ajuns în Ucraina, află însă că în Rusia izbucniseră „tulburările" (începute în 1598—1599, ele vor crește în intensitate durând până în 1618); ceilalți monahi pleacă atunci la metocul Vatopedului din Moldova, dar Iezechiel rămâne în Pocuția, în casa părinților săi din Tismeanița. Prezența sa aici n-a trecut însă neobservată de familia Balaban: Ghedeon, episcop ortodox al Lvovului (1569—1607) și exarh al Patriarhiei Ecumenice, refuzase în 1596 să treacă la uniație, iar fratele lui, Isaia, era arhimandrit la mănăstirea Uniev. Isaia Balaban îl cheamă pe Iezechiel să reformeze viața monahală de la Uniev după modelul vieții chinoviilor athonite. Aici se îmbolnăvește grav și crezând că e pe moarte, primește schima mare și numele de Iov. Nevrând să se lase hirotonit preot de episcopul Ghedeon și deprimat de neascultarea călugărilor de la Uniev, vrea să se retragă în isihie (§ 4). Atunci un alt membru al familiei Balaban, Adam, îl cheamă să se stabilească lângă bisericuța Sfântul Arhanghel Mihail de pe moșia sa de la Ugorniki, unde Iov se retrage și duce o viață singuratică de isihast. În scurt timp în jurul lui se vor aduna alți monahi. Auzind de faima lui Iov, egumenul Isaac al mănăstirii Derman (venit și el de la Athos și care în 1620 va fi hirotonit episcop în Luțk de patriarhul Teofan al Ierusalimului) îl cheamă să reformeze viața de la Derman după modelul chinovial athonit și să ajute la tipărirea *Octoihului* slavon (între 1602—1604). După aceea Iov se întoarce la Ugorniki, unde numește în locul său un egumen, iar el se retrage într-o viață singuratică. Primește aici vizita prietenului său, învățatul monah athonit și redutabilul polemist, Ivan Vîșenski (1550—1620) (§ 5). Mulțimea călugărilor și pelerinilor care veneau la Ugorniki îl face însă pe Iov să caute un loc mai retras potrivit pentru viața de isihie. Jupnikul și banul Petru Leahovici din

ţinutul Galiciului îl ajută să găsească în Pocuţia un loc retras la poalele Carpaţilor pe moşia acestuia de la Maniava, unde pune să i se construiască o chilie. Iov se retrage aici în singurătate şi isihie, iar biograful său ne redă rugăciunea sa către Dumnezeu prin care-L roagă să ridice din nou monahismul ortodox decăzut (§ 6). Deşi izolat în munţi, Iov nu este absent din lupta de rezistenţă ortodoxă împotriva uniaţiei de la Brest (1596): după moartea episcopului Ghedeon Balaban al Lvovului (10 februarie 1607), Iov vine personal în Moldova să asiste la hirotonia urmaşului acestuia, Ieremia Tisarovski (1607—1641), de către mitropolitul Anastasie Crimca cu aprobarea Patriarhiei Ecumenice, ca să se convingă prin jurământ că noul episcop al Lvovului nu va primi uniaţi, ci va rămâne fidel Ortodoxiei (§ 7). Chiar şi la Maniava, Iov este căutat de mulţi monahi şi laici care vor să rămână şi să trăiască o vreme sau pentru totdeauna împreună cu el; rămân însă doar puţini fiindcă viaţa ascetică, mai ales stricteţea posturilor (pe lângă faptul că nu mâncau carne, monahii de aici nu mâncau nici măcar lactate), era foarte aspră. În acest punct, Ignatie face o descriere succintă a vieţii schitului lui Iov de la Maniava; aceasta se desfăşura pe trei coordonate: 1. o viaţă comunitară strictă în spiritul „Regulilor" Sfântului Vasile cel Mare; 2. tipicul slujbelor după Muntele Athos; şi 3. rugăciunea lui Iisus, „căci cine nu o are neîncetat în inima sa, acela n-are arme de luptă" (§ 8). Printre cei care au stat o vreme cu Iov la Maniava biograful Ignatie îi enumeră pe Ivan Vişenski, pe Isaia Balaban (viitor episcop al Luţkului) şi pe Zaharia Kopîstenski (viitor egumen între 1624—1627 al Lavrei Peşterilor din Kiev, predecesorul în această funcţie al lui Petru Movilă). E menţionată şi vizita la Maniava a unui ierodiacon, Teodosie, din ţinutul Galiciului, tuns în monahism şi hirotonit diacon în Moldova, la Putna. Deşi acesta voia să rămână, Iov nu-l primeşte numaidecât, ci îl trimite pentru un timp spre încercare la o altă mănăstire, Pitrici, unde va fi econom. Ocrotitorul lui Iov, jupnikul Petru Leahovici, se oferă să-i ridice o biserică pentru mica obşte, dar Iov îi cere să facă mai întâi în apropiere o bisericuţă pentru călătorii prin partea locului (§ 9). Tulburat de laudele care i se aduceau, Iov a vrut apoi să se întoarcă la Athos, dar a primit prin luminare de la Dumnezeu porunca să rămână unde se află şi să ridice aici o mănăstire, „un nou Vatopedi în Rusia", în care să crească copii în Duhul, în vieţuirea poruncilor Evangheliei şi regula strictă a Sfântului Munte. Pentru că terenul pe care se afla chilia sa era loc de păşunat şi fâneaţă pentru ţărani, a hotărât să mute locul mănăstirii ceva mai departe, într-un loc mai retras în munte, între două văi, ca prezenţa monahilor să nu creeze ostilitatea oamenilor din partea locului (§ 10). Astfel, în 1611, Anastasia Balaban îi construieşte aici lui Iov o chilie, unde i se alătură ierodiaconul Teodosie (§ 11). Cu ajutorul lui Petru Leahovici, în timpul războiului turco-polon din 1612 încheiat cu înfrângerea polonezilor şi moartea lui Constantin Movilă, pe noul amplasament unde au fost mutate chiliile se construieşte o bisericuţă de lemn cu hramul Înălţarea

Sfintei Cruci, care va fi sfinţită pe 13 septembrie 1612 (§ 12). După aceea, Iov face un pelerinaj la Lavra Peşterilor din Kiev (§ 13) şi vrea să se întoarcă iarăşi la Athos, dar o boală grea, în care vede un semn al lui Dumnezeu, îl opreşte din drum la Kolomeea (în Podolia). Pe drumul de întoarcere o vizitează pe cneaghina Ana Koreţkaia, trecută la luteranism, pe care o întoarce la Ortodoxie. Ia parte la sfinţirea pe 28 august 1613 a noii biserici a mănăstirii Ugorniki, ocazie cu care episcopul Avramie al Stagnonului îl hirotoneşte în preot pe ierodiaconul Teodosie, devenit mâna dreaptă a lui Iov (§ 15). Ceva mai târziu, Iov e chemat apoi în Moldova de patriarhul Alexandriei Chiril Lukaris (1601—1620), fostul său profesor de la Ostrog, cu invitaţia de a merge împreună la Athos şi apoi la Sfântul Mormânt. În drum spre Moldova, la Ustie, pe Nistru, are un accident grav; crede că moare, dar după ce primeşte Sfântul Maslu îşi revine şi se întoarce la Maniava, unde numărul fraţilor crescuse (§ 16). Îl obligă acum pe ieromonahul Teodosie să accepte sarcina de egumen dându-i toiagul şi „în loc de statut cartea Asceticelor Sfântului Vasile cel Mare" (tipărită în 1594 la Ostrog) (§ 17), iar el se retrage într-un loc pustiu pentru post, trezvie şi rugăciune isihastă, iarna adăpostindu-se într-o colibă păstorească. Renumele său crescuse atât de mult, încât arhimandritul Elisei Pletenski al Lavrei Peşterilor (1599—1624) îl cheamă pe Iov la Kiev să reformeze şi viaţa duhovnicească a faimoasei Lavre, centrul spiritual al Ucrainei ortodoxe. În timpul absenţei sale, egumenul Teodosie îi face o chilie pe locul pustiu în care se retrăsese — care va deveni ulterior aşa-numitul „schituleţ" *(skityk)* — şi va construi noi chilii în Schitul propriu-zis (§ 18). Întrucât numărul monahilor Schitului de la Maniava se ridicase acum la peste 40, iar bisericuţa de lemn fusese înălţată doar pentru 12 (număr pe care Iov îşi propusese să nu-l depăşească), s-a impus construirea unei noi biserici, mai mari. Noua biserică a fost ridicată, după modelul celei de la Mejigorsk (lângă Kiev), în vara anului 1619 şi a fost sfinţită pe 14 septembrie 1620, primind cu acest prilej scrisori de la patriarhul ecumenic Timotei II (1612—1621) şi Chiril Lukaris al Alexandriei (1601—1620) care-i acordau statut de stavropighie sau de independenţă faţă de episcopul locului şi subordonare directă Constantinopolului (§ 19). În ciuda vârstei înaintate, Iov a fost apoi chemat să reorganizeze mănăstirea Ugorniki, al cărei egumen plecase împreună cu aproape toţi călugării să întemeieze o nouă mănăstire în Volinia. Iov a ostenit aproape doi ani la reconstituirea obştii din Ugorniki, de unde s-a întors înapoi la Maniava abia când numărul monahilor din Ugorniki se ridicase de la patru la douăzeci şi a putut lăsa în locul său un nou egumen (§ 20). Întors la Maniava s-a retras din nou la chilia sa izolată, dar pentru scurt timp. Cu câteva zile înainte de Crăciun s-a îmbolnăvit grav şi a cerut să fie dus să moară în sânul obştii Schitului pe care o întemeiase. Aici dă monahilor ultimele sfaturi, îndemnându-i la ascultare, blândeţe şi iubire, primeşte Sfântul Maslu, se cuminecă cu Sfintele Taine cântând tropare cu faţa transfigurată *(blagoduşie)* şi murind dulce şi liniştit pe 29 decembrie 1621 şi fiind îngropat în pridvorul noii

biserici două zile mai târziu, de Sfântul Vasile cel Mare, adică pe 1 ianuarie 1622 (§ 21).

Alături de „Viaţa" cuviosului Iov de la Schitul Mare Maniava ni s-au mai păstrat alte două remarcabile texte de o inestimabilă valoare pentru spiritualitatea ortodoxă; este vorba de două „reguli": una pentru obştea Schitului Mare şi alta pentru Schituleţ sau micul schit înfiinţat pe locul izolat în care se retrăsese în ultimii ani de viaţă cuviosul Iov.

„Regula" Schitului Mare se prezintă sub forma unui „testament duhovnicesc" redactat de primul său egumen, ieroschimonahul Teodosie († 24 septembrie 1630), ca aducere-aminte pentru egumenul care-i va urma şi pentru întreaga obşte a Schitului. În prolog Teodosie arată că prin acest „testament" vrea să imite exemplul dat de Teodor Studitul, Dorotei şi Nil Sorski care au lăsat şi ei testamente duhovniceşti ucenicilor lor. Asemenea acestor iluştri predecesori, Teodosie precizează din capul locului că nu va spune nimic original („nimic al meu") şi nu va aşterne în scris cuvintele înţelepciunii omeneşti sau ale minţii lui, ci va aduce aminte doar poruncile dumnezeieşti — roade ale Duhului Sfânt — din Evanghelii, de la Apostoli şi de la Sfinţii Părinţi, porunci care alcătuiesc baza „vieţii noastre călugăreşti". Viaţa monahală, continuă Teodosie, este, aşadar, o viaţă evanghelică şi apostolică, chinoviile şi frăţiile monahilor continuând viaţa exemplară a comunităţii din Ierusalim, în care toţi creştinii aveau în comun toate şi erau o singură inimă şi un singur suflet (*FA* 4, 32—33). „În aceste vremuri de pe urmă" — de decădere şi de persecuţie a evlaviei, de abandonare a vieţii de obşte în care fiecare umblă după voia lui, după trup şi după materie — cuviosul Iov, asemenea lui Moise în vechime, a ridicat frăţia monahală de obşte a Schitului ca pe un cort duhovnicesc peste care s-a pogorât slava lui Dumnezeu. Alcătuirea vieţii monahale a Schitului stă pe stâlpii a patru porunci. Înainte de a trece la enumerarea lor, Teodosie ţine să sublinieze că, deşi cei mai mulţi Părinţi încep de la frica de Dumnezeu şi lepădarea de sine, el şi avva Dorotei (şi Simeon Noul Teolog) încep de la iubire, smerenie şi răbdare. Cei patru stâlpi ai vieţii monahale sunt, aşadar:

1. iubirea şi comuniunea frăţească „în care ne-a adunat Duhul Sfânt", şi care e „fundamentul, rădăcina şi începutul tuturor poruncilor" (§ 1);

2. smerenia, blândeţea şi ascultarea asemenea lui Hristos (§ 2);

3. înfrânarea şi curăţia trupului prin ferirea de vin, de femei şi de băieţii tineri, de bunăstarea trupească şi de adunările dese cu mirenii (§ 3); şi

4. răbdarea necazurilor şi ispitelor şi purtarea crucii, suferinţelor şi întristărilor (§ 4).

Aceste patru virtuţi cardinale alcătuiesc substanţa făgăduinţelor şi jurămintelor monahului la intrarea sa în călugărie. Următoarele două capitole ale „testamentului"/„regulii" lui Teodosie descriu chintesenţa şi profilul ideal al vieţii monahale; ca viaţă evanghelică şi apostolică,

aceasta se bazează pe comunitatea desăvârşită întru toate (toate trebuie să fie comune: inimă, minte, purtare, viaţă); pe refuzul oricărei proprietăţi individuale, atât a oricărei bogăţii şi averi, cât şi a oricărui gând sau voinţe proprii; pe post, pe smerenie, supunere şi ascultare faţă de egumen ca faţă de Hristos; pe pravila de rugăciune, atât cea de la biserică, cât şi cea de la chilie alcătuită din psalmi, închinăciuni, metanii şi rugăciunea lui Iisus: pentru oprirea năvalei gândurilor în orice împrejurări trebuie să strigăm tot timpul: „Doamne Iisus Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!" Această lucrare a minţii în iubire nu este desăvârşită decât dacă i se adaugă în fiecare clipă o lucrare ascetică esenţială (cunoscută încă de Părinţii egipteni din secolul IV, ca avva Sisoe cel Mare, şi redescoperită în secolul XX de cuviosul Siluan Athonitul): monahii trebuie să se socotească mai mari păcătoşi şi mai vrednici de osândă decât toţi oamenii, dar să nu deznădăjduiască, ci să spere că se vor mântui prin mila şi iubirea de oameni infinită a lui Dumnezeu (§ 5). Viaţa monahală — arată Teodosie în capitolul următor, cel mai interesant poate din întregul său „testament duhovnicesc" — are trei forme principale: două legitime: comunitară apostolică şi anahoretică isihastă, şi una pervertită şi inacceptabilă fiindcă produce dezordini: cea a vagabondajului ascetic. Specificul Schitului Mare, continuă Teodosie, este dat de unificarea *programatică* a celor două forme canonice de viaţă monahală, de împletirea exigenţelor vieţii de obşte: rugăciune, muncă, hrană şi îmbrăcăminte în comun, cu rigorile vieţii pustniceşti, isihaste: păzirea tot timpul a tăcerii buzelor, a liniştirii interioare în atenţie şi pomenirea numelui Iisus. Monahii de la Schitul Mare sunt îndemnaţi, aşadar, ca — acum, când construcţiile au luat sfârşit — să ia asupra lor osteneala acestei *duble* vieţuiri monahale, în fapt să realizeze idealul unui monahism *integral*, un isihasm chinovial şi un chinovialism isihast (§ 6).

Următoarele capitole ale „regulei-testament" a lui Teodosie precizează modul practic de realizare a condiţiilor ascetice trupeşti şi sufleteşti necesare pentru o autentică viaţă comunitară şi isihastă. Capitolele 8—14 detaliază prescripţiile privitoare la hrană şi băutură: monahii Schitului Mare se vor abţine cu desăvârşire de la carne şi lactate, având un regim strict vegetarian; duminica şi de sărbători pot mânca şi untdelemn şi peşte (§ 8); se precizează mâncarea oferită prin cele 1—2 feluri servite la trapeză în cele 1—2 mese pe zi, diferită după perioadele liturgice (§ 9); se dau reguli pentru posturile şi relaxările ocazionale în funcţie de necesităţi şi împrejurări (§ 10), pentru regimul monahilor bolnavi care nu se pot deplasa şi vor fi serviţi corespunzător la bolniţă şi a celor care se pot deplasa şi care vor mânca la trapeză dar separat de ceilalţi (§ 11); se descriu felurile de mâncare şi băutură (§ 12) şi de pâini (§ 13) mâncate la trapeză, precum şi îndulcirea ocazională a mâncărurilor cu miere sau untdelemn (§ 14). Acelaşi spirit strict comunitar, potrivit căruia toţi fără excepţie trebuie să mănânce aceeaşi mâncare şi aceeaşi băutură, e aplicat şi în ce priveşte

îmbrăcămintea şi încălţămintea care, cu excepţia măsurilor diferite, trebuie să fie aceeaşi pentru toţi, aspră, simplă şi rezistentă, primită fără murmur de la magazie chiar dacă sunt vechi şi purtate (§ 15). În ce priveşte condiţiile sufleteşti, „regula-testament" accentuează trei reguli practice: evitarea acceselor de irascibilitate şi a invidiei prin suportarea fără murmur a lipsurilor şi mustrărilor (§ 7); abţinerea strictă de la vorbire şi de la umblatul prin chilii: după pavecerniţă, care e „cheia şi zăvorul zilei", monahii trebuie să intre în chiliile lor în tăcere desăvârşită ca în nişte morminte dedicându-se în exclusivitate rugăciunii şi privegherii cu lacrimi şi zdrobire de inimă (§ 16); şi neieşirea din mănăstire fără binecuvântare, în caz contrar monahul expunându-se la riscul unei duble morţi atât sufleteşti prin păcat, cât şi trupeşti de la tâlhari, tătari etc. (§ 17).

Ultimele capitole sunt dedicate alegerii egumenului şi celorlalţi monahi cu funcţii de conducere şi cu diferite slujiri în mănăstire. Egumenul trebuie ales de către preoţi, diaconi şi economi cu consimţământul întregului sobor pentru un mandat de un an de zile cu posibilitatea de a fi reales la capătul anului sau revocat, fără vrăjmăşie însă, înainte de împlinirea lui; egumenul, care are un locţiitor, ţine locul lui Hristos ca întâi-stătător, părinte şi păstor al obştii pe care trebuie să o conducă cu sfatul bătrânilor după regulile din acest „testament" (§ 18). Tot pentru un an trebuie ales şi economul mănăstirii care trebuie să administreze bunurile obştii cu măsură şi fără neglijenţă (§ 19). La fel şi chelarul, ceilalţi slujitori însă — bucătarii, brutarii, trapezarii — trebuie schimbaţi tot la un trimestru, pentru a evita suprasolicitarea şi plictiseala şi pentru ca toţi să treacă prin aceste slujiri. Pentru celelalte slujiri, ca şi pentru buna rânduială în biserică (intrare, adunare, parastase, cântare), Teodosie trimite la faimoasa „Regulă" a vieţii monahale de obşte a Sfântului Iosif (Moscovitul; 1440—1515), reformatorul monahismului rus pe baze strict chinoviale[36]. Ultima parte a „testamentului" lui Teodosie este consacrată dispoziţiilor finale. Acestea prevăd două lucruri: pe de o parte numirea ca succesor al lui Teodosie în funcţia de egumen a ieroschimonahului Dorotei (el va fi egumen între 1630—1644), a cărui principală sarcină va fi aceea de a explica prin cuvânt şi de a transpune în faptă întocmai prevederile „testamentului", şi, pe de altă parte, de a crea un consiliu de 12 fraţi şi bătrâni, din care să se aleagă economul, chelarul, eclesiarhul, şi care să-l ajute pe egumen la aplicarea regulilor din „testament" care trebuie citit adeseori în consiliu spre aducere-aminte. Sunt descrise apoi relaţiile de iubire, smerenie şi răbdare reciprocă ce trebuie să domine între egumen şi consiliu, ca să nu se cadă din chinovie în idioritmie iar obştea să se risipească prin supărări, tensiuni şi abandon. Se mai prevede posibilitatea ca după mulţi ani de slujire şi osteneală în viaţa de obşte, cu binecuvântarea consiliului, monahii mai râvnitori să poată alege temporar sau până la moarte o viaţă mai aspră, de retragere în isihie. „Testamentul" se încheie cu un set de 19 scurte reguli practice de purtare în mănăstire care rezumă pentru simplii monahi principalele nor-

me de care trebuie să țină seama în slujbe, la ascultare, la muncă, în haine, în post și în chilie.

Tot ieroschimonahul Teodosie este autorul unei scurte reguli și pentru Schituleț, sau al doilea loc de ascetism de la Maniava. Aici, în subordonare față de obștea Schitului Mare, un grup de 5—6 monahi viețuia sub conducerea unui stareț urmând cu strictețe prima formă de ascetism aspru și isihie practicate de cuviosul Iov la începuturile Maniavei cu 2—3 frați, înainte ca dezvoltarea schitului într-o mare obște cu multe munci și ascultări să impună o relativă relaxare a rigorilor ascetice inițiale. Cele șase capitole ale regulii pentru Schituleț vorbesc tocmai despre restaurarea concretă a asprimii ascetismului inițial al vieții monahale de la Maniava după modelul cuviosului Iov. Regula primordială este păstrarea unei tăceri și liniști desăvârșite, monahii nefiind autorizați să vorbească decât din patru motive: atunci când se roagă și cântă lui Dumnezeu, când spun un cuvânt de folos, când dau o învățătură sau mustrare sau pentru ce e de făcut în cele necesare vieții (§ 1). Aceeași austeritate trebuie să domnească și în viața liturgică: peste săptămână toate laudele, care se săvârșesc în comun în biserică, se citesc simplu fără cântare, cântarea fiind îngăduită parțial doar la slujbele de duminică și de sărbători (§ 2). În ce privește hrana și băutura, se servește în comun o singură masă pe zi (două mese există doar sâmbăta, duminica și în sărbători), iar meniul este unul extrem de sărăcăcios, fără pește și băuturi alcoolice, bându-se doar apă și ceai (§ 3). Hainele și încălțămintea trebuie să fie purtate și sărăcăcioase, primite de la obștea mare, vara monahii umblând în picioarele goale (§ 4). Afară de slujbele și de mesele în comun, programul monahului este ritmat în chilie de pravila de rugăciune și le lucrul manual. Pravila de rugăciune cuprinde recitarea Psaltirii de două ori pe săptămână și a unui paraclis sau canon pe zi, câte 300 de metanii sau închinăciuni dimineața și seara și câte 12 „ațe" sau șiruri de mătănii (6 ziua și 6 noaptea) de rugăciuni ale lui Iisus; aceasta din urmă trebuie de altfel să fie rostită lăuntric de monahi în mod neîncetat, fie că șed, că stau în picioare, că zac întinși, umblă sau lucrează, pentru ca prin rugăciune „inima să înghită pe Domnul, iar Domnul să înghită inima" rugătorului (§ 5). Lucrul de mână constând în confecționarea de cruci sau de linguri din lemn sau de haine din lână se face între ceasul al treilea și al nouălea din zi (produsele realizate fiind adunate și duse în fiecare sâmbătă în obștea mare în schimbul proviziilor de alimente). După singura masă pe zi, la ceasul al nouălea (ora 15), lucrul până la vecernie (săvârșită în comun) e consacrat ordinii și curățeniei în chilie; după pavecerniță se mai poate lucra, dacă e nevoie, un ceas, după care se fac cele șase „ațe" de rugăciuni ale lui Iisus urmate de câteva ore de somn. La miezul nopții are loc trezirea, închinăciuni și miezonoptica, după care săvârșesc în comun utrenia și ceasul întâi, urmate de pravila de rugăciune cu psalmi, metanii și „ațele" de rugăciuni ale lui Iisus până la ceasul al treilea, după care începe lucrul manual până la ceasul al nouălea. Aceeași împletire dintre viața de obște și isihasm, tipi-

că pentru Schitul Mare, poate fi observată limpede şi în viaţa ascetică mai strictă şi dură de la Schituleţ.

Textele de la Maniava deţin un loc unic în istoria spiritualităţii ortodoxe postbizantine. Ele impun nu doar corectarea unei imagini superficiale privitoare la monahismul ucrainean şi rus, potrivit căreia până la stareţul Paisie Velicikovski şi reforma sa de la mijlocul secolului XVIII acesta ar fi cunoscut un declin perpetuu. Schitul Mare din secolele XVII—XVIII este veriga lipsă din lanţul care leagă între ele figurile înnoitoare decisive ale monahismului slav care au fost Sfinţii Nil Sorski în secolul XV şi Paisie Velicikovski în secolul XVIII. Simbioza între isihasm şi viaţa chinovială realizată în Schitul Mare de la Maniava prefigurează limpede înnoirea în duh filocalic a unei vieţi monahale integrale întreprinsă de Paisie Velicikovski la Dragomirna între anii 1763—1775[37]. Citadelă a Ortodoxiei într-un mediu uniat, far duhovnicesc pentru monahi şi loc de pelerinaj pentru credincioşi, Maniava a iradiat în epocă nu prin realizări culturale (cum va fi „şcoala asceticofilologică" paisiană din Moldova), ci prin exemplul viu de viaţă monahală integrală consecvent realizată ca viaţă comunitară riguroasă, ascetism strict şi un cult divin cu slujbe impresionante, săvârşite impecabil. Cheia pentru înţelegerea inspiraţiei fundamentale a spiritualităţii acestei vetre monahale din Carpaţii pocuţieni este ascunsă în însăşi denumirea sub care a devenit faimoasă, Maniava fiind cunoscută drept *Schitul* prin excelenţă. Acest nume evocă nu numai faptul că viaţa monahală de aici voia să imite în condiţii istorice şi geografice stilul de viaţă originar al monahismului egiptean din Sketisul secolelor IV şi V; el trimite în acelaşi timp la mişcarea smilară de înnoire a monahismului ca viaţă schitică iniţiată în Rusia secolului XV de către Sfântul Nil Sorski pe fondul unei veritabile „crize a tradiţiei în Rusia lui Ivan III (1462—1505)"[38], a cărui domnie a fost consacrată unificării cnezatelor ruseşti în jurul Moscovei. Născut în 1433 într-o familie de boieri înstăriţi, Nil Maikov a avut parte de o înaltă cultură. A intrat ca monah în mănăstirea de la Lacul Alba (Belozero). Între 1465—1478 a plecat într-o călătorie în Răsărit, vizitând Constantinopolul şi stabilindu-se o vreme la Athos unde şi-a desăvârşit pregătirea filologică şi teologică. La întoarcere s-a stabilit într-un mic schit situat pe râul Sora la 15 km de Belozero unde a trăit o viaţă isihastă în deplină sărăcie înconjurat de câţiva ucenici până la moartea sa survenită pe 7 mai 1508. Ucenicii săi, mai ales monahii Vasian Patrikev şi Artemie, vor intra ulterior în conflict cu ucenicii lui Iosif Volokolamski († 1515) pe tema dreptului mănăstirilor de a avea proprietăţi, fiind condamnaţi în 1531 (alături de Maksim Grecul, susţinătorul lor). Reprimarea ucenicilor lui Nil Sorski a condus la pierderea icoanei şi a vieţii acestui veritabil Francisc de Assisi ortodox (numele lui va fi reintrodus în calendarul Bisericii Ortodoxe Ruse abia în 1903), nu însă şi a scrierilor „marelui stareţ", cum a fost cunoscut în epocă. Nil Sorski este autorul a câtorva scrisori, a unui testament şi a două scrieri duhovniceşti care au cunoscut o bine-

meritată faimă. Cea mai amplă e alcătuită din 11 „cuvinte" precedate de o introducere (impropriu numită *Ustav*, statut) şi care tratează despre viaţa isihastă a monahului ca „lucrare a minţii" *(umnoe delanie)*. Prologul vorbeşte despre lucrarea minţii ca scop al vieţii monahale şi este urmat de o suită de cateheze sau pareneze monahale alcătuite din citate din Scriptură şi Sfinţii Părinţi (mai ales cei ai tradiţiei isihaste: Ioan Scărarul, Isaac Sirul, Grigorie Sinaitul), cateheze care tratează despre procesul de formare a patimilor în om plecând de la gândurile pătimaşe (§ 1), despre lupta cu gândurile pătimaşe prin rugăciunea lui Iisus, paza inimii şi liniştea minţii (§ 2), despre modul de a duce lupta cu ispitele prin stăruinţă şi căinţă (§ 3), despre lucrarea de zi cu zi a monahului (§ 4), despre modurile de a combate cele opt gânduri ale răutăţii (§ 5), despre strigarea către Dumnezeu (§ 6), despre aducerea-aminte de moarte şi de judecată (§ 7), despre lacrimi (§ 8) şi menţinerea darului lor prin trezvie (§ 9), despre lepădarea grijii de toate şi moartea faţă de ele (§ 10), despre timpul pentru fiecare lucru şi despre discernământ (§ 11). Pe lângă acest veritabil tratat practic de isihasm şi viaţă duhovnicească, spre sfârşitul vieţii sale (cca 1506—1508) Nil Sorski a mai dictat o scurtă povăţuire *(predanie)* către fraţii săi, în care îi îndeamnă să ţină mărturisirea credinţei ortodoxe (în faţa ereziei iudaizanţilor care bântuia prin Rusia vremii) şi le dă o serie de îndemnuri practice privitoare la mărturisirea greşelilor, la tăierea voii, la lucrul manual şi primirea de milostenii, îndemnând la renunţarea la câştig şi practica ospitalităţii ca adevărata milostenie a monahului, oprind ieşirea fără binecuvântare, împodobirea bisericilor şi umplerea chiliilor cu lucruri de preţ, şi interzicând băutura şi intrarea în mănăstire a femeilor şi băieţilor.

Cercetările mai noi au demonstrat falsitatea imaginii slavofile din secolul XIX despre pretinsa opoziţie dintre Nil Sorski — spirit liberal, duhovnicesc, umanist, reformator — şi Iosif Volokolamski — conservator, ritualist, formalist, etatist, autoritar, reprimator. Atât Nil, cât şi Iosif au reacţionat în sens diferit la criza monahismului rus din secolul XV marcată de proliferarea alarmantă a vieţii de sine şi proprietăţii private (sistemul idioritmiei). Ambii erau de acord că viaţa de unul singur în pustnicie, eremitismul, este ferită de căderi doar pentru cei deja desăvârşiţi. Pentru ceilalţi există două căi sigure: fie viaţa de obşte în chinovii pentru care pledează Iosif, fie calea de mijloc între eremitism şi chinovialism: viaţa schitică a doi sau trei fraţi sub ascultarea unui bătrân descrisă de Sfântul Ioan Sinaitul (în *Scara* I, 45) şi preconizată ca ideală pentru monahi de Nil Sorski[39]. Motivul e acela că viaţa schitică — sinteză între Vasile cel Mare şi Evagrie, între Dorotei şi Isaac Sirul — împleteşte avantajele unei vieţi isihaste de retragere şi concentrare contemplativă pe minte şi inimă cu cele ale martiriului ascultării şi tăierii voii, proprii vieţii chinoviale, evitând neorânduielile eretismului solitar şi ravagiile idioritmiei. Nil nu a fost un adversar nici al reformei chinoviale întreprinse de Iosif, nici al combaterii teologice a ereticilor, dar pentru el chinovia oferă doar cadrul necesar, dar

insuficient singur, pentru realizarea adevăratului scop al vieţii monahale care e interior, concentrându-se pe lucrarea minţii şi a inimii de despătimire şi unire cu Dumnezeu prin rugăciune, trezvie, căinţă şi lacrimi. Nu trebuie pierdut din vedere faptul esenţial că pentru Nil (ca şi ulterior pentru Iov şi Teodosie de la Maniava, Vasile de la Poiana Mărului sau Paisie de la Neamţ) isihasmul nu se reduce la o metodă, la o tehnică psihofizică unică şi infailibilă (cum e pentru Nichifor din Singurătate sau „pelerinul rus"), ci e o practică mai amplă de pază, lucrare sau trezvie a minţii, în care rugăciunea lui Iisus se încadrează ca un mod de luptă ascetică important, dar nu unicul, ci unul între altele, trebuind să fie împletită cu trezvia, plânsul şi lacrimile. Deosebirea între Nil şi Iosif se referea nu la problema posesiunii în sine, ci la concepţia generală cu privire la rolul monahilor şi mănăstirii în lume, şi cea despre relaţia Biserică-stat. Spre deosebire de Iosif, Nil era adeptul separaţiei stricte a Bisericii de stat: nu statului, ci Bisericii îi revine sarcina apărării dreptei credinţe şi combaterii ereziilor, dar nu prin uciderea, ci prin convertirea ereticilor cu blândeţe şi mijloace teologice şi duhovniceşti. Pentru Nil activitatea social-caritativă a Bisericii ca grijă de trupuri cade în sarcina laicilor şi parohiilor, nu a monahilor şi mănăstirilor, care trebuie să renunţe la orice posesiuni, la moşii şi iobagi, pentru a se putea concentra pe grija evanghelică de suflete prin rugăciune şi îndrumare duhovnicească. Ca atare însă, Nil n-a fost un (pre)reformator, nici un inovator, ci un apărător al vechiului ideal duhovnicesc tradiţional al monahismului deşerturilor Sketisului, Tebaidei, Sinaiului şi Athosului împotriva aservirii manipulării statale şi politice a mănăstirilor statului naţional rus în plin proces de centralizare. Crizei tradiţiei în Rusia lui Ivan III cuviosul Nil Sorski i-a răspuns, aşadar, prin întoarcerea la izvoarele monahismului răsăritean clasic al începuturilor, pledând pentru vitalitatea duhului şi forţa înnoitoare a tradiţiei. Dacă însă în Rusia moscovită tradiţia schitică şi isihastă legată de numele lui Nil Sorski a fost reprimată şi marginalizată până ce a renăscut la sfârşitul secolului XVIII şi începutul secolului XIX prin ucenicii stareţului Paisie de la Neamţ, ea a supravieţuit în Ucraina unde a produs un program duhovnicesc de simbioză între spiritul isihast şi viaţa comunitară aşa cum îl vedem întrupat în viaţa Schitului Mare din Pocuţia şi în textele lui fondatoare, care atestă că „antinomia între regulile lui Nil şi Iosif e simţită mai mult de savanţi decât de monahi"[40].

O viaţă schitică de tip isihast, similară celei de la Schitul Mare, a fost practicată între 1733—1767 la Schitul Poiana Mărului de stareţul ucrainean Vasile (1692—1767) refugiat în 1713 în Ţara Românească; şi tot aici — în schiturile de la Dălhăuţi, Trăisteni şi Cârnu — a cunoscut-o în mod nemijlocit, între anii 1742—1745, tânărul Paisie Velicikovski (1722—1794), înainte de a pleca pentru 18 ani la Athos, de unde se va întoarce în 1763 cu o obşte slavo-română stabilindu-se pentru 12 ani (1763—1775) — până la ocuparea Bucovinei de austrieci — în „raiul" de la Dragomirna, perioada cea mai înfloritoare din existenţa co-

munităţii paisiene. Este imposibil — chiar dacă nu avem dovezi explicite în acest sens — ca stareţii Vasile şi Paisie, ambii ucraineni, să nu fi ştiut de existenţa Schitului Mare din Pocuţia şi este foarte probabil ca ei să fi cunoscut şi textele lui fondatoare. Interesant de urmărit în acest sens ca pistă de cercetare ar fi posibilele relaţii între „regula-testament" a egumenului Teodosie de la Schitul Mare redactată între anii 1622—1630 şi două reguli monahale scrise în Moldova, una în secolul XVII, exact în acei ani, şi alta peste aproximativ 140 de ani, în a doua jumătate a secolului XVIII.

Primul text care ar putea fi comparat cu regula de la Schitul Mare şi ar putea trăda influenţa aceleia este „tocmeala" în 15 puncte cuprinsă în cele două hrisoave emise pe 20 septembrie 1626 de domnul Miron Barnovski Movilă (1626—1629, 1633) pentru mănăstirile Suceviţa[41] şi Dragomirna. Cele două acte conţin un aşezământ monahal elaborat de sinodul celor patru ierarhi moldoveni — mitropolitul cărturar şi artist al Sucevei Anastasie Crimca (1608—1617, 1619—1629) şi episcopii Atanasie al Romanului, Evloghie al Rădăuţilor şi Mitrofan al Huşilor — cu scopul de a pune capăt neorânduielilor din viaţa monahală şi a readuce principalele mănăstiri ale Moldovei pe linia chinovială „ca să ţie obşte cum ţin pretutindenea în toată lumea, în Sfeta Gora [Sfântul Munte Athos] şi în ostroave şi cum ţin şi aicea trei-patru mănăstiri"; aceasta fiindcă viaţa de obşte e învăţătura Evangheliei, a Apostolilor şi Sinoadelor, iar acolo unde monahii ajung să numească un lucru „al meu" sau „al tău" această viaţă de sine nu trebuie numită „viaţă călugărească, ci mai vârtos sobor tâlhăresc". Cele 18 puncte ale regulamentului din 1626 ca „tocmeală de obşte" prescriu următoarele: nici un călugăr să n-aibă nimic al său, ci toate să fie comune (§ 1), iar la trapeză să fie servită aceeaşi masă comună pentru toţi (§ 2); egumenul să fie preot ales de sobor, părinte sufletesc al tuturor împărţind în mod egal tuturor toate după regulile Sfântului Vasile cel Mare (§ 3), să nu iasă din mănăstire decât în caz de neapărată nevoie cu sfatul bătrânilor şi având împreună cu el un frate, şi să ţină egumenia un an încheiat, cu posibilitatea de prelungire sau de revocare înainte de încheierea anului (§ 4 — care sugerează în modul cel mai evident inspiraţia „tocmelii" din „regula-testament" a lui Teodosie de la Maniava); bătrânii („stareţii") din consiliul mănăstirii care umblă după voile lor în mese, beţii şi după averi, să fie excluşi (§ 5); banii mănăstirii să nu-i ţină nici egumenul, nici bătrânii, ci un vistiernic numit de sobor (§ 6); cine ţine averi particulare pe la rude sau prieteni să fie blestemat şi izgonit din sobor (§ 7); să nu se mănânce şi bea nimic în chilii, afară de apă; doar la hram oaspeţii de vază să fie ospătaţi în chilia egumenului (§ 8); în adunările soborului se pot bea două pahare de vin, însă nicăieri altundeva (§ 9); eclezіarhii, economii şi responsabilii de metocuri să fie în funcţii doar pentru un an de zile şi să dea seamă de gestionarea treburilor, iar în caz de gestiune deficitară şi frauduloasă să fie blestemat şi alungat (§ 10; alt punct similar cu regula lui Teodosie de la Maniava);

copiii şi femeile să nu petreacă în mănăstire, ci numai în casa de oaspeţi din afara ei (§ 11); egumenii să n-aibă slugi, ci doar un frate ascultător care să-l slujească (§ 12) şi să dea seama soborului de toate cheltuielile şi veniturile (§ 13); monahii străini să se conformeze obiceiurilor mănăstirii, iar dacă nu, să plece (§ 14); şi, în sfârşit, cine vrea să iasă în sihăstrie să o facă numai cu binecuvântarea soborului şi a egumenului, şi dacă rămâne în ascultare de sobor şi de egumen să stea în sihăstrie, iar dacă nu, să fie întors în mănăstire şi trimis în locul lui altul (§ 15).

Influenţa indirectă a regulii de la Schitul Mare poate fi bănuită şi în prevederile Regulamentului comunităţii paisiene de la Dragomirna[42] din 1763, aprobat de mitropolitul Moldovei Grigorie Callimachi (1760—1786) şi de fratele acestuia, domnul Grigorie Callimachi (1761—1764), text care reprezintă „marea cartă" a paisianismului ca „reformă" chinovial-isihastă şi proiect de realizare a unui monahism integral. Potrivit acestui important document, „obştejitia" paisiană se întemeiază pe două principii stricte: pe de o parte, pe neagoniseala desăvârşită, întrucât averea proprie naşte răutatea, iar absenţa proprietăţii naşte iubirea (§ 1), şi, pe de altă parte, pe ascultarea şi tăierea deplină a voii proprii faţă de părinţii duhovniceşti şi ceilalţi fraţi (§ 2); egumenul trebuie să înveţe numai din Scriptură şi din Părinţi, să fie pildă de smerenie şi să nu facă nimic fără fraţi (§ 3); slujbele de la biserică trebuie să se facă după tipicul athonit, iar la ele trebuie să participe toţi în comun, îmbrăcaţi în rase, mantii şi camilafce (§ 4); masa trebuie să se ia în comun la trapeză, toţi mâncând aceeaşi hrană, nimic la chilie, chiar şi bolnavii care se pot deplasa trebuie să mănânce la trapeză regimul lor separat (§ 5); ocupaţiile monahilor în chilii trebuie să fie rugăciunea minţii, psaltirea, citirea Vechiului şi Noului Testament şi a scrierilor Sfinţilor Părinţi, aducerea-aminte de moarte şi de judecată şi lucrul manual (§ 6); ascultările de obşte de la bucătărie, brutărie, trapeză trebuie să se facă cu rândul, dar muncile care risipesc mintea şi cele din afara mănăstirii trebuie făcute cu muncitori (§ 7); egumenul trebuie să arate o iubire egală şi nefăţarnică faţă de toţi, precum şi răbdare în povăţuire, dar să nu tolereze idioritmia încăpăţânată, ci să-i alunge pe cei care nu se îndreaptă (§ 8); atât pentru administrarea trebuirilor din afară, cât şi pentru povăţuirea duhovnicească el trebuie să aibă locţiitori capabili (§ 9); cei care doresc să intre în monahism trebuie să treacă înainte de a fi îmbrăcaţi în rasă printr-o perioadă de încercare durând între şase luni şi trei ani (§ 10), timp în care averea lor trebuie păstrată neatinsă pentru a le fi înapoiată în cazul în care nu vor fi primiţi în monahism (§ 11); mănăstirea trebuie să aibă o bolniţă pentru monahii bolnavi (§ 12), diverse ateliere pentru ca obştea să-şi satisfacă singură nevoile materiale (§ 13) şi trei case de oaspeţi în afara şi înăuntrul mănăstirii (§ 14); intrarea femeilor în mănăstire trebuie să fie oprită, cu excepţia cazurilor de refugiu, necesitate de război sau răzmeriţă (§ 15); toţi robii mănăstirii trebuie să fie mutaţi la metocuri şi puşi sub supravegherea unui preot de mir (§ 16); egumenul trebuie

să fie ales de sobor şi să cunoască cele trei limbi ale comunităţii paisiene: greacă, slavonă şi moldovenească (§ 17); şi, în fine, mănăstirea trebuie să-şi păstreze autonomia şi să nu fie închinată vreunei alte mănăstiri (de la Locurile Sfinte; § 18)[43].

Prin staretii Vasile în schituri şi Paisie în chinovii, Ţările Române au devenit în secolul XVIII centrul spiritual al întregii Ortodoxii aici realizându-se nu atât o „reformă" inovatoare, cât o restaurare a vieţii monahale pe temeiurile ei patristice autentice care avea să ducă atât în Moldova mitropolitului Veniamin Costachi (1803—1845), cât şi în Muntenia mitropolitului Grigorie Dascălul (1823—1834) la „învierea spiritului bisericesc autentic" (N. Iorga). Geniul „paisianismului", care a constat în ultimă instanţă în sinteza de profunzime între spiritualitatea isihastă şi viaţa comunitară, s-a perpetuat şi indigenizat prin ucenicii stareţului Paisie de la mănăstirile Cernica şi Căldăruşani. Recepţia românească a paisianismului cu acelaşi echilibru între aspectele comunitar şi isihast s-a concretizat în pe drept cuvânt faimoasa „Diată" sau Testamentul duhovnicesc din 1785 al stareţului Gheorghe Cernicanul (1730—1806; stareţ între 1782—1806), „cea mai frumoasă şi izbutită carte românească de învăţătură duhovnicească" (arhim. Ciprian Zaharia)[44]. Departe de a reprezenta două spiritualităţi diferite, cum s-a sugerat, „paisianismul" şi „cernicanismul" sunt de fapt o singură spiritualitate integrală, în acelaşi timp comunitară şi isihastă. Nu se poate vorbi, aşadar, despre un cernicanism practic, ascetic şi chinovial, corectiv al unui paisianism contemplativ, spiritualist şi individualist, fiindcă în fond paisianismul şi cernicanismul sunt identice, sunt cu accente diferite aceeaşi spiritualitate integrală, acelaşi paradoxal isihasm chinovial sau chinovialism isihast. Nu poate fi vorba nici de o contribuţie specific românească — deşi prin reprezentanţii ei de frunte spiritualitatea monahală românească a înclinat spontan spre această remarcabilă şi mereu actuală formulă de echilibru —, fiindcă atât cernicanismul din secolul XIX, cât şi paisianismul secolului XVIII fuseseră anticipate încă din secolul XVII de remarcabilul episod din istoria spiritualităţii panortodoxe care s-a desfăşurat la poalele Carpaţilor ucraineni — cu iradieri spre Suceviţa Movileştilor — în Schitul Mare din Pocuţia.

Diac. prof. dr. IOAN I. ICĂ JR.

Note bibliografice:

1. A. PETRUŠEVYČ, „Žizn prepodobnago otca Iova", *Zorja Halicka jako albom na god 1860*, Lvov, 1860, p. 225—251 (Viaţa), şi: „Akty otnosjaščesja k istorii južno-zapadno Rusi", *Naukovyi sbornik* 4 (1868), p. 109—151 (Testamentul) şi p. 151—155 (Regula).
2. JULIJAN CELEVYČ, *Istorija Skyta Manjavskogo*, Lvov, 1887, 136 (istoric) + CXXII (documente) p.
3. I; II/1—2; III/1—2; IV/1—2; V/1—2, Czernowitz, 1881—1891.
4. *Geschichte des Bistums Radauz und des Klosters Groß Skit*, Czernowitz, 1891, 117 p.; p. 3—48: „Leben des Einsiedlers Job, des

Gründers des Klosters Skit Mare in Pokutien (1550—1621)" şi p. 51—117: „Geschichte des Klosters Skit Mare unter dessen Igumenen (1622—1785)".

5. Cf. relatarea acestor campanii făcută de istoricul bucovinean ION. I. NISTOR (1876—1962) în teza sa de doctorat: *Die moldauischen Ansprüche auf Pokutien*, Viena, 1910, 182 p.

6. Despre consecinţele ocupaţiei austriece a Bucovinei în plan demografic şi bisericesc, a se vedea cărţile istoricului bucovinean ION I. NISTOR: *Românii şi rutenii. Studiu istoric şi statistic*, Bucureşti, 1915, 209 p. şi *Istoria Bisericii din Bucovina şi a rostului ei în viaţa românilor bucovineni*, Bucureşti, 1916, XXIX + 295 p.

7. Purtând inscripţiile slavone: „De la viaţa vremelnică la cea veşnică a trecut cuviosul părintele nostru Iov schimonahul, începătorul Sfintei Mănăstiri a Schitului în anul 7129 [1621], luna decembrie, ziua 30", şi: „Însoţitorul de drum al cuviosului părintelui nostru Iov, Teodosie ieroschimonahul, şi-a găsit după multe osteneli duhovniceşti loc de odihnă aici în anul 7138 [1630], luna septembrie, ziua 24"; după F. A. WICKENHAUSER, *op. cit.*, p. 56.

8. Crucea aflată în muzeul Suceviţei poartă inscripţia slavonă: „Această cruce a jertfit-o singur marele domn, împărat şi principe Feodor Alekseievici, stăpânitorul Rusiilor Mare, Mică şi Albă, mănăstirii cu hramul Înălţării Sfintei Cruci a pustnicilor Schitului din districtul Galiciului în anul 7188 [1680], luna iunie, ziua a 2-a"; după D. DAN (*infra* n. 14), p. 57.

9. ISIDOR DE ONCIUL, *Fondul religionar greco-ortodox al Bucovinei. Substratul, formarea, dezvoltarea şi starea lui de faţă* [extras din revista *Candela* unde fusese publicat în serial între anii 1889—1891], Cernăuţi, 1891, VI + 349 p.; § 27, p. 64—72.

10. Cf. N. IORGA, *Studii şi documente privind istoria românilor. VI: Cărţi româneşti, zapise şi răvaşe II*, Bucureşti, 1904, p. 558—559: „În Arhivele Statului din Bucureşti, actele mănăstirii Coşula, pachet 12 (Schitul Mare din Galiţia), se află copia unei *Fassio substantiae* din 9 ianuarie 1783 din care extragem rândurile următoare:

Monasterium Skit Magnum nuncupatum, graeci ritus non uniti, subsistit per se in loco remotiore: in montius Carpaticis situm possidet. [...]

Fundationem primam ab illust. Magnif. d. Maria Mohilanka, conjuge Stephani Potoski factum; cuius instrumentum combustione monasterii a Turcis illata perditum est. [...]

Supplet proventus ex bonis in Bucovina et turcica Moldavia existentibus, et quidem in Bucovina. 1. A principe Moldaviae Basilio ad monasterii conservationem, occasione incorporationis monasterii Suczaviensis in Bucovina huic claustro Skitensi in Galicia, anno 1648, fundatus est pagus Mamaiezti in districto Chernovicensi [...] 4. Anno 1659 a principe Moldaviae Georgio Gika assignatae sunt ad fundationem huius monasterii decimae frumenti ad proventus civitatis Czernovicz, et assequentibus principibus confirmatae [...]".

Legăturile Movileştilor cu Schitul Mare sunt atestate şi de „Însemnările" autografe ale viitorului mitropolit al Kievului Petru Movilă (publicate în original la Kiev în 1887 şi recent în traducere românească: PETRU MOVILĂ, *Împăcarea Bisericii Ortodoxe*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, p. 35—38, 3 episoade din viaţa lui Iezechiel/Iov, întemeietorul Schitului Mare), precum şi de „Testamentul" său din 22 decembrie 1647 (publicat de G. ENĂCEANU în *Biserica Ortodoxă Română* 7, 1883, trad. rom. citată, p. 169—177) în care mitropolitul dispune ca banii săi să fie folosiţi o parte pentru îngroparea sa, „iar alta se va împărţi pentru treburi plăcute lui Dumnezeu la diferite mănăstiri chinoviale care nu au nici un fel de venituri, precum: Schitul, Mejigorî, Trigorî, Krehov, Ugorniki, Mgor, Hustin, la cele de maici şi la aşezămintele de binefacere" (p. 173).

11. I. Onciul publică în notă la p. 65—67 o traducere latină a acestui act slavon.

12. Ca „ultimă citadelă a Ortodoxiei în Galiţia" este menţionat Schitul Mare şi de învăţatul istoric arhimandrit EUSEBIU POPOVICI (1838—1922) în sinteza sa *Istoria bisericească universală* (1909), trad. rom. † Atanasie Mironescu, 4 volume, Bucureşti, 1927—1928, volumul IV, p. 358. O menţiune similară şi la pr. prof. TEODOR BODOGAE (1911—1994), *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Consideraţiuni istorice în legătură cu Sinodul de la Iaşi*, Sibiu, 1943, p. 122.

13. ISIDOR DE ONCIUL, *op. cit.*, p. 64—67.

14. DIMITRIE DAN, *Mănăstirea Suceviţa cu anexe de documente ale Suceviţei şi Schitului celui Mare*, Bucureşti, 1923, XVIII Apendice: Schitul Mare, p. 203—226: cele 12 documente rezumate la p. 203—208 sunt: hrisovul lui Vasile Lupu din 31 martie 1648 de închinare a Suceviţei Schitului Mare (confirmat pe 6 martie 1660 de fiul lui Vasile Lupu, Ştefan Vodă); hrisovul lui Gheorghe Ghica II din 13 iulie 1659 care acordă Schitului Mare dreptul de a primi zeciuială din grâne din partea târgului Cernăuţiului, confirmat pe 23 februarie 1660 de un hrisov al lui Ştefan Vodă; hrisovul lui Istratie Dabija din 18 martie 1665 care cu sfatul episcopilor închină Schitului Mare satul Mămăieşti, confirmat de un hrisov al lui Iliaş Alexandru din 1 septembrie 1667 (care adăugă şi siliştea învecinată Revna); şi actele prin care pe 8 iulie 1710 marele ban Savin dă Schitului Mare satul Pleşeşti, iar soţia sa Ileana îi dă satul Mitcău. Se reproduc integral (p. 208—220) apoi hotarnicele satelor Mămăieşti (13 iunie 1667), Revna (11 mai 1760), Mămăieşti (13 iulie 1760, 17 noiembrie 1762, 16 iulie 1763) şi Miclău (20 iulie 1780), precum şi copia tabulară a protocolului aulic de delimitare a proprietăţilor din Bucovina ale Schitului Mare (15 februarie 1782). La p. 47—48 este reprodusă lista cu numele, naţionalitatea şi locul de origine al celor 25 de călugări aflaţi la Suceviţa în martie 1786, dintre care 24 erau veniţi de la Schitul Mare. Pomelnicul reprodus la p. 180—182 redă numele multor călugări de la Schitul Mare decedaţi între 1677—1697 în Moldova.

15. „Fundaţiuni religioase româneşti în Galiţia", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice* 22 (1929), p. 1—19; studiul pe aceeaşi te-

mă al lui ION I. NISTOR, „Ctitoriile româneşti în Polonia şi Ucraina", *Codrii Cosminului* 8 (1933—1934), p. 83—109 nu mi-a fost accesibil.

16. *Ibid.*, p. 17—19.

17. În *Istoria Mitropoliei Moldovei şi Bucovinei şi a catedralei mitropolitane din Iaşi urmată de o serie de documente, de facsimile şi de portrete privitoare la istoria naţională şi bisericească a românilor*, Bucureşti, 1888, p. 17—18 (nr. XIX).

18. *Ibid.*, p. 339—340 (nr. CCCLXXXIII).

19. V. MIHORDEA, „O intervenţie pentru Marele Schit din Galiţia în anul 1773", *Biserica Ortodoxă Română* 69 (1941), p. 304—308.

20. ERBICEANU, *op. cit.*, p. 304 (nr. CCCXLII) publica traducerea unei scrisori a lui Rumianţev care scria pe 25 decembrie 1772 de la Iaşi contelui Bergen, guvernatorul Lvovului, că Schitul Mare se bucură de protecţia curţii din Sankt Peterburg, care i-a garantat drepturile şi proprietăţile din Moldova, şi mai ales mănăstirea Suceviţa, de care depinde în întreţinerea lui.

21. A. I. JACIMIRSKIJ, *Slavianskie i russkie rukopisi rumynckich bibliotek*. Sankt Peterburg, 1905, p. 214—218 (nr. 80). O altă descriere sumară a făcut P. P. PANAITESCU, *Manuscrise slave din Biblioteca Academiei RPR*, Bucureşti, 1969, p. 103—104 (nr. 79).

22. P. MIHAIL, „Manuscrisul slav de la Schitul Mare din Galiţia aflat la Iaşi", *Mitropolia Moldovei şi Sucevei* 38 (1962), nr. 7—8, p. 587—603.

23. „Fundaţiuni", p. 29.

24. *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, 1980, ed. II 1994, p. 282—283.

25. Cf. E. WINTER, *Byzanz und Rom in Kampf um die Ukraine 955—1939*, Leipzig, 1942 şi I. SEVCENKO, *Ukraine between East and West. Essays on Cultural History to Early 18th Century*, Edmonton, 1996; cf. J. MEYENDORFF, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge, 1981.

26. Cf. SOPHIA SENYK, „The Background of the Union of Brest", în *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio II. Vol. XV (XXI)*, fasc. 1—4, Romae, 1996, p. 103—144; tot aici şi documentele unirii de la Brest (p. 16—96), cf. recenta monografie a lui BORYS A. GUDZIAKE, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchs of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Harvard, 1998.

27. Cf. relatările contemporane evenimentelor traduse în *Călători străini despre Ţările Române*, vol. IV, Ed. Academiei, Bucureşti, 1972, p. 382—472.

28. Cf. P. P. PANAITESCU, *Petru Movilă. Studii* (din 1916, 1931, 1933, 1939, 1942), Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1996, p. 196; cf. pr. prof. T. BODOGAE, *op. cit.*, *(supra* n. 12), p. 79: „Petru Movilă preconiza o trezire conştientă a întregii Ortodoxii din Rusia vestică într-o vreme în care mijeau la orizontul istoriei ideile noi ale unei vieţuiri în albie umanistă"; sau p. 80: „Meritul cel mare al mitropolitului Petru Movilă este de a fi înţeles că în faţa furtunoaselor lupte de silnicie socială şi

confesională nu se mai putea sta cu mijloacele pe care le îmbiau Molitvelnicul și contemplarea mistică, ci trebuia un cler cult, în stare să-și înțeleagă și argumenteze apartenența la tradiția ortodoxă".

29. Cf. S. SENYK, „The Ukrainian Church in the 17th Century", *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Sectio II. Vol. XV (XXI)*, fasc. 1—4, Romae, 1996, p. 339—374.

30. Născută în Brody, Ukraina, pe 5 ianuarie 1943, după câțiva ani petrecuți în Germania s-a mutat în 1950 cu familia în SUA. A studiat la Universitatea din Chicago intrând apoi în ordinul surorilor basilitane al Bisericii Greco-Catolice Ucrainene. Actualmente face parte din comunitatea monastică de la Bose (nordul Italiei). În 1979 și-a susținut la Institutul Pontifical Oriental teza de doctorat pe tema *Women's Monasteries in Ukraine and Belorusia to the Period of Suppressions* publicată în seria Orientalia Christiana Analecta 222, Roma, 1983, devenind profesoară de istoria Bisericii la acest prestigios institut. A publicat numeroase studii despre un spectru larg de teme ținând de istoria Bisericii ucrainene, toate caracterizate printr-o utilizare atentă și integrală a surselor originale și prin judecăți științifice obiective echilibrate dincolo de partizanatele naționale ori confesionale. Are în curs de elaborare o monumentală sinteză, proiectată în patru volume, din care însă până acum a apărut doar primul volum: *A History of the Church in Ukraine: I. To the End of the Thirteenth Century* (OCA 243), Roma, 1993, 471 p.

31. SOPHIA SENYK, „L'hésychasme dans la monachisme ukrainien", *Irénikon* 62 (1989), nr. 2, p. 172—212 (comunicare la colocviul de la Chevetogne, octombrie 1988, cu tema „Monachisme et spiritualité de la Lavre de Kiev au monastère d'Optino"); „L'esicasmo nel mondo ucraino prima di Paisij Veličkovskij. Testimonianze della letteratura monastica", în: *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Comunità di Bose, 1991, p. 279—290 (actele simpozionului internațional asupra Filocaliei, Roma, noiembrie 1989); „Nil Sorskij in terre ucraino-bielorusse", în: *Nil Sorskij* e l'esicasmo, Comunità di Bose, 1995. p. 151—158 (actele celui de-al II-lea Congres ecumenic internațional de spiritualitate rusă „Nil Sorski și isihasmul în istoria spirituală și culturală a Rusiei", Bose 21—24 septembrie 1994).

32. *Manjava Skete. Ukrainian Monastic Writings of the Seventeenth Century*, Translated, with an Introduction by SOPHIA SENYK (Cistercian Studies 192), Cistercian Publications, Kalamazoo-Spencer-Coalville, 2001 și IGNAZIO E TEODOSIO DI MANJAVA, *Sottomessi all'evangelo. Vita di Iov di Manjava. Testamento di Teodosio. Regola dello skytyk*, introduzione, traduzione e note a cura di SOPHIA SENYK, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, 2001.

33. S. SENYK, „L'hésychasme...", p. 211.

34. *Ibid.*, p. 209—210.

35. Sau Iov Jelizo († 1651), întemeietorul faimoasei Lavre de la Poceaev, devenită al doilea centru monahal și de pelerinaje al Ucrainei (*ibid.*, p. 179—180).

36. Regula Cuviosului Iosif Sanin, egumenul mănăstirii Volokolamsk, ni s-a păstrat în două forme: o versiune scurtă (cca 1504) alcătuită din 11 Cuvinte (predici) despre viaţa de obşte alcătuite din citate scripturistice şi patristice, şi o versiune extinsă (cca 1514—1515) cunoscută sub numele de „Testamentul lui Iosif" alcătuită din 14 Cuvinte: Cuvintele 1—9 sunt revizuiri ale celor 11 Cuvinte ale versiunii scurte; Cuvântul 12 e un rezumat al acesteia; Cuvântul 10 e o istorie a monahismului rus şi o apologie a regulii; Cuvântul 11 e o predică pentru egumenul succesor; Cuvântul 13 e o mini-regulă cu 9 instrucţiuni pentru consiliul mănăstirii, iar Cuvântul 14 conţine 9 seturi de pedepse-epitimii pentru monahii recalcitranţi. Iată punctele principale ale Regulii extinse a lui Iosif cuprinse în primele ei nouă capitole:

1. buna rânduială în biserică şi rugăciunea comunitară;
2. mâncarea şi bătura în comun la trapeză;
3. îmbrăcămintea şi încălţămintea comună şi regula neagoniselii;
4. tăcerea desăvârşită după pavecerniţă;
5. neieşirea din mănăstire fără binecuvântare;
6. slujiri şi ascultări;
7. interzicerea desăvârşită a băuturilor alcoolice;
8. interzicerea desăvârşită a intrării femeilor în mănăstire;
9. interzicerea desăvârşită a intrării băieţilor în mănăstire.

Cele două Reguli ale Cuviosului Iosif au fost recent traduse în limba engleză de D. M. Goldfrank: *The Monastic Rule of Iosif Volotsky* (Cistercian Publications 36), Kalamazoo MI, 2000.

37. S. SENYK, „Nil Sorskij in terre ucraino-bielorusse", p. 158.

38. Monografia nedepăşită rămâne cea a lui FAIRY VON LILIENFELD, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition in Rußland Iwans III*, Berlin, 1963. Pentru discuţii mai recente, a se vedea contribuţiile din cadrul Congresului de la Bose (21—24 septembrie 1994), în volumul: *Nil Sorskij e l'esicasmo*, Bose, 1995.

39. În privinţa înţelegerii sensului concret al vieţii schitice a doi sau trei fraţi a existat, pe cât se pare, un dezacord între Nil Sorski şi unul din ucenicii săi, Inokenti Ohlebinin din Komel. Fiu de boieri, acesta din urmă a intrat şi el în mănăstirea de la Lacul Alb, a călătorit împreună cu Nil în Răsărit şi la Athos, s-a întors împreună cu el în schitul de pe râul Sora, dar în 1491 a plecat în ţinutul Vologda, unde în pădurea Komel a întemeiat mănăstirea Schimbarea la Faţă, murind aici pe 19 martie 1521. Atât Nil, cât şi Inokenti erau de acord că pentru monahi „calea împărătească" este cea a „isihasmului comunitar" *(obščitelnoe bezmolvie)*, dar se deosebeau în ce priveşte practicarea concretă a acestei vieţi în schituri: Nil voia ca monahii să trăiască în chilii separate, întâlnindu-se la biserică şi pentru convorbiri duhovniceşti, pe când Inokenti dorea ca monahii să trăiască câte 3—4 într-o chilie, având în comun hrana, hainele, munca, în desăvârşită ascultare reciprocă. Această interpretare e fixată în scris în „prefaţa" *(predislovie)* şi „postfaţa" *(nadslovie)* în „Regula" lui Nil Sorski care au circulat şi au fost publicate sub numele stareţului Vasile de la Poiana Mărului (cf. D. RACCA-

NELLO, *Rugăciunea lui Iisus în scrierile stareţului Vasile de la Poiana Mărului* cu traducerea integrală a Scrierilor, Ed. Deisis, Sibiu, 1996, p. 266—286), deşi ar trebui restituite lui Inokenti din Komel; cf. G. M. PROCHOROV, „La vita di quiete in comune: Basilio di Poiana Mărului o Innokentij di Komel?", în: *Vie del monachesimo russo* (Actele congresului din 2001), Bose, 2002, p. 171—202.

40. S. SENYK, *op. cit.*, p. 158.

41. Editat cu facsimil de V. A. URECHIA, „Document referitor la limba românească", *Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice*, seria II, tomul X (1887—1888), p. 259—263 şi reprodus în *Documenta Romaniae Historica, Seria A. Moldova*, vol. XIX (1626—1628), Ed. Academiei, Bucureşti, 1969, nr. 122, p. 149—153. Un hrisov cu conţinut aproape identic, dar redactat de un scrib diferit, a fost emis în aceeaşi zi pentru mănăstirea Dragomirna, *ibidem*, nr. 121, p. 144—148.

42. Cf. textul în *Cuviosul Paisie de la Neamţ (Velicikovski). Autobiografia şi Vieţile unui stareţ* urmate de aşezăminte şi alte texte, Ed. Deisis, Sibiu, ed. II 2002, p. 431—455.

43. O versiune prescurtată de regulament al obştii paisiene este cel în 9 puncte („hotare") din 1778 de la mănăstirea Secu. În scrisoarea către mitropolitul Gavriil Callimachi el cere ca egumenul să fie ales numai de sobor şi să conducă nu cu blesteme şi anateme, ci cu canoane şi epitimii. Monahii sunt obligaţi să respecte: sărăcia desăvârşită de bunăvoie renunţând la orice avere (§ 1); ascultarea şi supunerea desăvârşite până la moarte nefăcând nimic fără binecuvântarea stareţului (§ 2), mărturisirea deasă a tainelor inimii către duhovnici (§ 3); stabilitatea, rămânând în mănăstire cu fraţii până la moarte (§ 4); citirea Scripturilor şi a scrierilor Sfinţilor Părinţi (§ 5); tipicul Bisericii în ce priveşte slujbele şi posturile (§ 6); şi sunt obligaţi să aibă o bolniţă (§ 7), să aibă râvnă în slujirile mănăstirii (§ 8) şi să aibă ateliere pentru ca să nu fie nevoiţi să iasă în lume pentru a-şi asigura cele necesare; cf. textul în *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ...*, p. 457—466.

44. Text şi studii (pr. Dumitru Stăniloae, 1955; arhim. Ciprian Zaharia, 1983; diac. Ioan I. Ică jr.) în volumul *Vieţile, povăţuirile şi testamentele sfinţilor stareţi Gheorghe şi Calinic de la Cernica*, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

SUMMARY

The Great Skit in Pokutia — **a forgotten chapter in the history of** Orthodox spirituality.

The aim of this essay is a general presentation and evaluation of a forgotten episode of Orthodox spirituality connected with the foundation in 1611 at Manjava in the Ukrainian Carpathian Mountains of the so cal-

led Great Skit, which lasted more than a century and a half up to its suppression by the Austrian imperial governement in 1785. The first part of the paper reviews the results of the Romanian historical researchers from the end of the 19th to the end of the 20th century concerning the Great Skit. All of them underlined either its confessional or its patriotic significance presenting the Great Skit mainly as a center of the Orthodox resistance against uniatism in Western Ukraine which lasted only due to the rich material support granted by the Moldavian princes or noblemen. Therefore the second part of the essay presents a general picture of the Ukrainian Church history up to end of the 18th century an the original historical context and background of the spiritual experiment of the Great Skit. The third and last part of this paper offers an analysis and evaluation of the founding texts of the Great Skit Manjava — the Life of Schemamonk Iov, the Testament of Igumen Feodosij and the Rule of the little Skit — which were recently made available to the scholar world by Sophia Senyk. The presentation underlines the unique and also permanent significance of the monastic life of the Great Skit as a successful experiment of a hesychastic cenobitic life and of a cenobitical hesychasm which very clearly anticipated the rennovation of monastic life by St Paisij Velichkovsky in Moldavia in the second part of the XVIIIth century.

SILVIU DRAGOMIR — ISTORIC AL UNIRII RELIGIOASE (I)

Studiul de față urmărește cercetările istoricului Silviu Dragomir asupra unirii religioase a românilor ardeleni. Formația intelectuală, mediul spiritual în care a crescut explică atașamentul pentru ortodoxie. Totuși, autorul a fost un savant și a cercetat trecutul cu metodele specifice științei istorice. Faptul acesta nu l-a ferit totuși, ca pe orice ființă umană, de subiectivism și de partizanat. Silviu Dragomir a fost acuzat de unii din contemporani și de urmași că a privit unirea religioasă a românilor ardeleni de pe pozițiile istoriografiei ortodoxe. Că s-a lăsat influențat prea ușor de unitatea creștin-ortodoxă, în care naționalul este subsumat confesionalului, că nu a conștientizat adevărata intenție a politicii confesionale hegemonice promovate de Rusia țaristă și de Mitropolia sârbească de la Karlowitz, care doreau, în cadre diferite, subordonarea românilor.

În prezent, eliberați de multiplele constrângeri politice și ideologice, suntem în măsură a ne pronunța asupra abordării fenomenului religios în opera istoricului Silviu Dragomir. O asemenea abordare ne permite să înțelegem raționamentele care au stat la baza conceperii operei sale. Obiecțiile formulate asupra scrisului său istoric consacrat unirii religioase, în special de istoricii greco-catolici, unele întemeiate, și-ar găsi răspunsurile printr-o studiere a formației sale intelectuale. O regulă importantă, apoi, pe care am respectat-o, a fost de-a analiza opera istorică a lui Silviu Dragomir în contextul epocii, acolo unde s-a plămădit. Acest fapt ne-a permis să înțelegem mai ușor influențele exercitate asupra autorului de istoria trăită. Trebuie, apoi, să recunoaștem că adevărul nu este absolut și că fiecare generație are, până la urmă, propriile adevăruri. Chiar dacă istoricii își propun să-l caute cu orice preț, ei sunt persoane supuse presiunilor, influențelor venite din varii direcții, care induc subiectivism în formularea concluziilor. Tocmai din acest motiv am fost atenți la formația intelectuală, la mediul în care viitorul istoric s-a format, la opțiunile politice și, nu în ultimă instanță, la rolul și locul ortodoxiei și națiunii în cadrul naționalismului românesc.

Precizarea contribuției istoricului la unirea religioasă ne determină să precizăm stadiul la care a ajuns cercetarea românească până la începutul secolului al XX-lea. Pentru a introduce claritate în discurs, analiza studiilor lui Silviu Dragomir consacrate unirii religioase s-a realizat cronologic, în ordinea apariției. Este important să-i urmărim cercetările de la începutul carierei și până spre finalul ei, deoarece avem posibilitatea de-a vedea, pas cu pas, etapele în care istoricul și-a redactat opera. Analiza actelor unirii, investigarea mișcării antiunioniste sunt teme din lucrările de început, prezente și în studiile publicate la final de carieră.

Ambianţa în care Silviu Dragomir şi-a desăvârşit studiile gimnaziale la Blaj şi Novi Sad, precum şi cele universitare, de teologie, la Cernăuţi, într-un important centru ortodox din Imperiul Habsburgic, precum şi activitatea desfăşurată în prima parte a carierei la Institutul Andreian din Sibiu i-au influenţat opera.[1] Apropierea tânărului de cariera bisericească s-a datorat în mare măsură tatălui său, Simion, notar cercual în Gurasada, implicat în activitatea Bisericii Ortodoxe.[2] În timp, pe măsură ce Silviu Dragomir s-a maturizat, a crescut şi ataşamentul pentru credinţă, în bună măsură datorită rolului jucat de Biserica Ortodoxă în trecutul românilor. Mai era, probabil, şi recunoştinţa acestuia faţă de ierarhii ortodocşi pentru sprijinul financiar şi moral acordat în perioada formării intelectuale.[3] Iată o multitudine de factori care pot să explice, cel puţin în parte, ataşamentul istoricului Silviu Dragomir pentru Biserica Ortodoxă. Debutul tânărului cu articole consacrate rolului ortodoxiei în istoria poporului român, publicate în *Revista Teologică*, nu constituie o întâmplare.[4] În fapt, el a rămas apropiat ortodoxiei, subliniind, în nenumărate rânduri, importanţa credinţei în păstrarea identităţii naţionale, îndeosebi la românii din Transilvania.[5] Silviu Dragomir a considerat credinţa ortodoxă ca fiind parte alcătuitoare a naţionalismului românesc. Nicolae Iorga,[6] P.P. Panaitescu,[7] Vasile Băncilă,[8] Nichifor Crainic[9] etc. au accentuat, adesea, importanţa ortodoxiei în trecutul neamului. Silviu Dragomir nu inovează, ci se integrează dezbaterilor din România interbelică privind rolul şi locul credinţei. Dezbaterea, anterioară Primului Război Monidal, depăşea paradigma tradiţionalism şi modernitate prezentă în dezbaterile de idei interbelice. Disputa dintre tradiţionalişti şi modernişti, chiar dacă uneori a avut accente dure, a fost purtată între intelectuali şi s-a păstrat într-un cadru civilizat.[10] Dacă în Vechiul Regat identificarea românilor cu ortodoxia nu leza sentimentele nimănui — acolo majoritatea populaţiei avea aceeaşi credinţă — în Ardeal era dificil a o impune fără a nedreptăţi o parte a populaţiei româneşti. Se ştie că oficial, după anul 1700, aproape toţi românii au trecut la Biserica Greco-Catolică, aflată sub autoritatea Sfântului Scaun. Ortodoxia s-a dovedit greu de înfrânt şi raportul dintre ortodocşi şi greco-catolici a oscilat; în preajma Primului Război Mondial, spre exemplu, cele două confesiuni se găseau pe poziţii sensibil egale în Transilvania.[11]

Dezbaterea istoriografică s-a concentrat mult timp asupra momentului, cauzelor şi legalităţii unirii românilor cu Biserica Romei. În funcţie de răspunsul oferit, s-au conturat în timp diferite scenarii avansate de teologii ortodocşi şi greco-catolici, dar şi de către istorici, unii apropiaţi spiritual de una sau alta dintre cele două biserici. Clasificarea scrisului istoric românesc asupra unirii ca fiind proortodox şi progrecocatolic[12] este însă restrictivă şi nu acoperă în întregime realitatea istoriografică. Asupra unirii românilor cu Biserica Romei s-au pronunţat istorici, filosofi, sociologi, fără a face însă partizanat confesional.

Segmentul de timp analizat de istoricul Silviu Dragomir a fost sfârşitul de secol XVII şi prima jumătate a secolului următor. Între

cele două limite temporale, autorul a investigat începuturile Bisericii Greco-Catolice, destinul, frământările, oscilațiile românilor din Ardealul mijlocului de veac XVIII fideli ortodoxiei. Credincios concepției de cercetare inaugurate de Ioan Bogdan[13] și Nicolae Iorga[14] în scrisul istoric românesc, a studiat istoria religioasă a românilor ardeleni în conexiune și cu determinările externe. Devenise evident pentru istoricii noștri că era necesar să fie atenți la istoria popoarelor vecine, pentru a surprinde eventualele influențe și conexiuni care au avut loc în trecut. Ideea, acceptată mai greu de istoriografia de la noi, a fost magistral exprimată, câteva decenii mai târziu, de către Emil Cioran[15] și Constantin Noica[16].

Elucidarea contextului socio-politic și a cauzelor care i-au determinat pe ierarhii români din Transilvania să-și părăsească credința l-a preocupat pe autor întreaga viață. Interesele particulare, respectiv îmbunătățirea condiției materiale și sociale, au constituit tentații cărora ierarhii ortodocși nu le-au rezistat. Silviu Dragomir a manifestat un respect remarcabil pentru Biserica Ortodoxă și pentru slujitorii ei, dar a fost nevoit, în fața evidențelor, să condamne gestul episcopului și al ierarhilor români. Condamnarea conducătorilor spirituali care și-au abandonat credincioșii avea pentru autor justificare istorică și morală. Silviu Dragomir cunoștea bine condițiile deosebit de grele în care trăiau românii ardeleni dimpreună cu preoții lor la sfârșitul secolului al XVII-lea. Însă, ca om al bisericii, ca profesor într-o instituție de teologie ortodoxă, îi condamnă pe ierarhii români care și-au părăsit credința din motive lumești. Istoricul și-a propus să renunțe la stilul polemic și la partizanatul confesional, prezente în majoritatea sintezelor consacrate unirii religioase, dar nu a renunțat la valorile creștin-ortodoxe și naționale. Acestea au fost pentru el un cod de viață cu care s-a identificat, în care a crezut și pentru care a suferit.

Cercetările lui Silviu Dragomir asupra unirii și mișcărilor religioase din comunitățile rămase fidele ortodoxiei continuă demersurile mai vechi ale specialiștilor români.[17] Era firesc ca istoricii, teologii să investigheze condițiile în care s-a realizat unirea religioasă, datorită schimbărilor majore produse în istoria românilor ardeleni. Ea a depășit cadrele confesionalului, s-a integrat, prin Supplex-ul lui Inochentie Micu și prin mișcările confesionale conduse de Visarion Sarai și Sofronie din Cioara, în lupta națională.[18]

Istoriografia critică și-a concentrat atenția asupra actelor unirii redactate în urma sinoadelor convocate de mitropoliții Teofil și Atanasie Anghel, dar cercetări au fost realizate și în anii anteriori.[19] Istoricii noștri, până la descoperirea de către Ioan Crișanu a variantei românești a actului unirii din 1698, au analizat documentele unirii fără să pună sub semnul întrebării autenticitatea lor. Descoperirea variantei românești a actului unirii și compararea cu varianta latină au relevat existența unor diferențe mari de conținut, relansând dezbaterea asupra condițiilor în care s-a realizat unirea.[20] Unii istorici s-au îndoit de veridicitatea așa-numitelor acte ale unirii, rezultate în urma sinoadelor convocate de mi-

tropoliţii Teofil şi Atanasie Anghel, şi de legalitatea unirii. Ioan Crişanu,[21] Nicolae Densuşianu,[22] George Popoviciu,[23] Alexandru Grama şi Augustin Bunea[24] au analizat critic — paleografic şi diplomatic — actele amintite, concluziile diferind în funcţie de metoda de lucru şi de simpatiile religioase. Nicolae Iorga,[25] Eudoxiu Hurmuzaki[26] şi Ioan Lupaş,[27] în sintezele consacrate istoriei românilor, au inclus capitole despre unirea cu Biserica Romei. Apropierea de documentele unirii, folosirea metodei critice, apelul la ştiinţele auxiliare, precum şi investigarea unirii religioase a românilor într-o intercondiţionare de factori interni şi externi constituiau temeiuri serioase ale deconfesionalizării cercetării.

1. *Începuturile cercetării*

Debutul lui Silviu Dragomir în studierea problemei unirii religioase nu aduce cu sine deschiderea unui capitol nou în cercetarea românească. Este adevărat că investigaţiile întreprinse până la sfârşitul secolului al XIX-lea nu reuşiseră să clarifice o multitudine de probleme, oferindu-i-se tânărului specialist şansa să o facă. Într-un asemenea context istoriografic s-au înscris şi primele sale contribuţii. Graţie păstrării corespondenţei dintre Silviu Dragomir şi mitropolitul Ioan Meţianu, putem stabili începuturile cercetărilor sale asupra istoriei religioase a românilor ardeleni. Momentul se plasează imediat după absolvirea studiilor teologice la Universitatea din Cernăuţi. Scrierea expediată de proaspătul absolvent conducătorului Bisericii Ortodoxe din Transilvania, veritabil raport asupra cercetărilor efectuate în arhivele Mitropoliei din Karlowitz, scrisoare datată la 3 noiembrie 1910, este deosebit de sugestivă în acest sens. Să-l lăsăm pe autorul ei să ne vorbească despre experienţa avută la Karlowitz, ce avea să-i marcheze fundamental cariera. „Când m-am decis să încerc a pătrunde în arhivul din Carlovitz aveam în mintea mea o îndoită ţintă. Îmi propusesem a studia cronica sârbească a lui George Brancovici, fratele mitropolitului Sava şi apoi *a cerceta datele ce privesc luptele religioase a românilor neuniţi din Ardeal în secolul al XVIII-lea* [s.n.]. Cu deosebită mulţumire sufletească pot să spun că aceasta mi-a succes peste aşteptările mele. [...] Reîntors la Carlovitz domnul dr. Laza Teculici, secretarul mitropolitan, ca şef al arhivului a binevoit a-mi da permisiunea să cercetez actele ce privesc biserica noastră. O imensă comoară de documente care ating viaţa bisericii româneşti ortodoxe din Ardeal, ce niciodată nu s-a stins, zac îngropate în colbul acelui arhiv. Documentele acestea emanate parte în forma frumoasă a unor plângeri şi suplicii de-a românilor neuniţi, parte ca petiţii şi remonstraţiuni de-a mitropolitului sârbesc pentru aceiaşi neuniţi, sunt scrise în diferite limbi, româneşte, sârbeşte, ruseşte, ungureşte sau în limba germană şi latină, după cum au fost adresate autorităţilor din Ardeal, Mitropolitului sau către Curtea împărătească din Viena, unele şi către o «preamilostivă» ţarină rusească. Toate laolaltă însă *zugrăvesc frumos şi limpede luptele ce s-au desfăşurat în secolul*

XVIII pentru apărarea sfintei noastre biserici și mărturisesc, în modul cel mai clar, despre zelul înfocat al românilor din toate timpurile pentru biserica și credința noastră. Mai au însă darul aceste documente de a îndepărta lumina falsă, în care a fost înfățișată istoria bisericii noastre în timpul mai nou și a restitui astfel luminosul nume al bunilor și vechilor noștri istoriografi [s.n.]. Toate aceste documente le-am cercetat și decopiat".[28]

Parcurgând scrisoarea, avem conturate o parte din temele investigate de Silviu Dragomir, îndeosebi mișcările antiunioniste la românii ardeleni de la mijlocul secolului al XVIII-lea. Acum s-a structurat, cel mai probabil, în mintea autorului și proiectul *Istoriei desrobirei...* Tonul scrisorii, limbajul, considerațiile făcute în legătură cu documentele descoperite arată că avem în față un tânăr specialist conștient de valoarea surselor descoperite. Interesante sunt observațiile asupra posibilelor schimbări pe care le-ar genera publicarea documentelor aflate în arhivele sârbești. Se pare că la începutul secolului al XX-lea exista o stare de culpabilitate printre ierarhii ortodocși, datorită unirii realizate de episcopul Atanasie Anghel. Or, documentele descoperite dezvăluiau o atitudine negativă a credincioșilor față de unirea înfăptuită de ierarhii lor.

Primul studiu publicat, *Din istoria luptelor noastre pentru Ortodoxie,*[29] constituie un omagiu adus românilor rămași ortodocși. Redactat în anul 1911, el aducea în atenția contemporanilor oameni și fapte care au schimbat destinul neamului într-o epocă de accentuată presiune politică exercitată asupra românilor de regimul politic al vremii. Analiza era rodul cercetărilor efectuate în Arhiva Mitropoliei din Karlowitz, precum și în cea a Ministerului de Externe din Moscova și se încadra în curentul de reabilitare a ierarhilor și credincioșilor români care au rămas la religia neamului, curent promovat la momentul respectiv în istoriografia ortodoxă. Autorul s-a situat de la început pe linia condamnării unirii cu Biserica Romei. Profesorul Institutului Teologic din Sibiu considera unirea religioasă ca o veritabilă „siluire de conștiință și rezultatul politicii plină de violențe a cercurilor de la cârmuire".[30] Unirea era văzută ca rezultatul acțiunii în forță a regimului politic față de români, având ca rezultat dezbinarea lor. Intervalul de timp dintre anul 1700 și numirea în fruntea românilor a episcopului Dionisie Novacovici este considerat ca fiind „perioada celor mai crâncene lupte ale neamului nostru".[31] În opoziție cu autoritățile imperiale, protectorii ortodoxiei sunt prezentați în culori calde și considerați „adevărați eroi mucenici ai credinței". Intervenția Rusiei și a mitropoliților de la Karlowitz în favoarea ortodocșilor, persecutați de conducerea principatului, apare ca o manifestare firească a solidarității ortodoxe la începuturile modernității. Istoricul a sesizat că supraviețuirea credinței ortodoxe în Transilvania era rezultatul îmbinării factorilor interni, respectiv angajarea și talentul unor lideri și solidaritatea comunităților ortodoxe, cu cei externi, în special intervenția Rusiei și a Mitropoliei de la Karlowitz.

Atenția acordată de autor doar liderilor din comunitățile ortodoxe este un minus al cercetării, datorat în bună măsură formației intelectuale

şi activităţii desfăşurate la Institutul Andreian din Sibiu. Raportarea permanentă la realităţile politice din Ardealul începutului de secol XX s-a repercutat negativ asupra obiectivităţii concluziilor. Ideea solidarităţii creştin-ortodoxe era susţinută de documentele adresate de românii din Făgăraş şi Sibiu Elisabetei Petrovna, pentru a fi sprijiniţi să-şi practice în libertate credinţa. *Alegerea şi numirea episcopului unit Ioan Patachi* întregea debutul lui Silviu Dragomir în investigarea unirii.[32] Conceput pe baza materialului inedit din colecţia Rosenfeld, studiul reliefează implicarea autorităţilor statului în funcţionarea Bisericii Greco-Catolice. Urmărind activitatea publicistică a istoricului, avem posibilitatea să observăm relaţia dintre istorie şi politică prezentă în opera sa. Autorul condamna constituirea de către statul maghiar a Episcopiei Greco-Catolice de Hajdúdorog, care avea ca principală misiune maghiarizarea populaţiilor slave şi a celei româneşti greco-catolice.[33] Iată ce scria Silviu Dragomir, la scurtă vreme, în *Luceafărul*, în această chestiune: „În tot trecutul de peste două sute de ani ai *unirii* cu biserica apuseană nu mi s-a dat niciodată un mai bun prilej de a medita asupra motivelor care ne determină mai departe să persistăm în dezbinarea noastră, care ne ia din mână cel mai puternic mijloc de apărare în faţa duşmanului: unirea neclintită dintre noi înşine. Dacă anume speranţe de a obţine în măsură largă drepturi politice au îndemnat pe unii dintre străbunii noştri a adăuga la credinţa lor cele patru dogme noi, trebuie să fim clar în aceea, că astăzi nu mai avem nici un cuvânt să ne mai închinăm unei politici a străinilor care ne-au jertfit de mult".[34] Apariţia articolului în momentul organizării instituţiei bisericeşti cu rosturi antiromâneşti constituia un semnal de alarmă în privinţa intervenţiei statului maghiar în problemele religioase ale populaţiilor nemaghiare. Pentru Silviu Dragomir, alegerea lui Ioan Patachi ca episcop greco-catolic, împotriva voinţei protopopilor români, care îl preferau pe Venceslav Frantz, era o dovadă în privinţa imixtiunii Bisericii Romano-Catolice şi a autorităţilor politice în viaţa noii biserici. Crescut în spirit naţional, istoricul dezavua intervenţiile străinilor în problemele conaţionalilor. El s-a pronunţat constant împotriva politicii de compromis, considerată neproductivă pentru neamul său. „Învingătoare" — scria autorul — „rămase şi de astă dată birocraţia fără de scrupule, care dovedi încă o dată, că respectează numai drepturile câştigate prin luptă iar nu cele dăruite, din urmă unui popor".[35] Silviu Dragomir condamna atitudinea guvernanţilor maghiari faţă de românii ardeleni, precum şi politica de compromis promovată de-a lungul istoriei de liderii românilor. În general, intelectualii ardeleni de la începutul secolului al XX-lea erau convinşi de necesitatea apelului la argumentele istorice pentru realizarea unităţii politice a românilor. Este instructiv să urmărim, în acest sens, concepţia tânărului specialist despre locul şi rolul ştiinţei istorice şi al istoricului în societatea românească de la începutul secolului al XX-lea. Era ştiinţa istorică chemată să reconstituie obiectiv trecutul în afara ambiţiilor politice şi a aspiraţiilor naţionale? Sau, dimpotrivă, avea misiunea să participe, aşa cum sublinia Nicolae Iorga,[36] la îndeplinirea idealului naţional al tuturor ro-

mânilor, sacrificând uneori adevărul? Cu alte cuvinte, Silviu Dragomir era adeptul reconstituirii trecutului în afara patimilor politice şi a obiectivelor naţionale sau, dimpotrivă, scrisul istoric trebuia pus în slujba acestor idealuri? Până în momentul înfăptuirii unităţii politice, autorul a urmărit, prin scrisul istoric, realizarea obiectivelor naţionale ale românilor ardeleni. Istoricul, în acele vremuri tulburi, veritabil formator de opinie, nu putea, în opinia lui Silviu Dragomir, să rămână în afara dezbaterilor care priveau viitorul neamului său.

Articolele publicate în *Revista Teologică*, începând cu anul 1908, anticipau direcţiile de cercetare viitoare. Contribuţiile de aici[37] sunt întregite cu alte două studii consacrate raporturilor religioase românoruse. Apreciate de slavistul Ioan Bogdan la momentul respectiv, ele deschideau,[38] fără îndoială, un capitol însemnat în cercetarea relaţiilor dintre Ţările Române şi Rusia, cu deosebire a raporturilor confesionale. Autorul a beneficiat, în stagiul de cercetare la Moscova, de sprijinul financiar şi de recomandările mitropolitului Ioan Meţianu.[39] Studiile, redactate ca urmare a cercetărilor efectuate în arhiva principală a Ministerului de Externe din Rusia, relevau legăturile religioase dintre românii ardeleni şi Rusia. Rezultatele investigaţiilor nu s-au lasat aşteptate, istoricul a descoperit numeroase documente, introduse, mai apoi, în circuitul ştiinţific. În primul studiu prezentat la Academia Română, surprinde momentul de început în colaborarea dintre bisericile din Ţara Românească şi Rusia. Rezultatele investigaţiilor nu s-au lăsat aşteptate, istoricul a descoperit numeroase documente, introduse, mai apoi, în circuitul ştiinţific. În primul studiu prezentat la Academia Română, surprinde momentul de început în colaborarea dintre bisericile din Ţara Românească şi Rusia în secolul al XVII-lea.[40] Tânărul istoric prezintă şi raporturile politice şi religioase dintre românii ardeleni şi puternicul imperiu de la răsărit din secolul al XVIII-lea.[41] Era relevată, pentru întâia oară, profunzimea relaţiilor dintre preoţii şi reprezentanţii românilor ortodocşi din Ardeal şi autorităţile politice şi bisericeşti ale Rusiei. Potrivit istoricului, intensitatea relaţiilor cu lumea ortodoxă rusă, solidaritatea confesională, prezentă încă, explicau, în parte, cum au reuşit românii, într-un mediu în general ostil, să-şi păstreze credinţa.

Silviu Dragomir, istoric al fenomenului naţional, a privit în lucrările de început cu simpatie Imperiul Ţarist, care anexase în 1812 o provincie românească. De ce, oare, privea cu bunăvoinţă Rusia? Constituia apartenenţa la aceeaşi biserică un argument mai puternic decât lupta naţională pentru unitatea tuturor românilor? Sunt întrebări la care putem să răspundem urmărindu-i activitatea politică şi analizându-i opera istorică. Pentru început, îi dăm cuvântul lui Onisifor Ghibu, intelectual aflat de aceeaşi parte a baricadei. Colegi la Institutul Andreian, mai apoi la Universitatea Daciei Superioare, precum şi în numeroase colective redacţionale, ambii erau ortodocşi şi naţionalişti convinşi, adepţi ai formulei dure. Tocmai de aceea, un anumit moment relatat de Onisifor Ghibu ar putea să elucideze atitudinea lui Dragomir în problema Basa-

rabiei.[42] Rămâne ca întâmplarea relatată de Onisifor Ghibu să fie pusă în corelaţie şi cu alte informaţii (ţinând cont şi de faptul că relaţiile dintre cei doi se vor deteriora în timp), pentru a avea o imagine completă. Întâmplarea relatată de Ghibu este însă simptomatică pentru starea de spirit şi aspiraţiile lui Silviu Dragomir în problema ardeleană şi, în general, în problema naţională. Se poate ca încă în primii ani după unire istoricul să manifeste o predilecţie firească pentru Transilvania, uneori în detrimentul celorlalte provincii româneşti. În momente deosebit de grele pentru România, cum au fost cele din vara anului 1940, când U.R.S.S. a prezentat ultimatumul, Silviu Dragomir, care a participat, chiar peste voinţa unor conaţionali,[43] la realizarea programului politic şi naţional, a fost printre puţinii membri din Consiliul de Coroană care au susţinut necesitatea rezistenţei în faţa armatelor sovietice. Istoricul a manifestat o atenţie specială pentru Transilvania, dar după realizarea statului naţional român a făcut tot ce era omeneşte posibil pentru menţinerea integrităţii sale teritoriale.

Analiza contribuţiilor sale istoriografice de până la 1920, anul apariţiei primului volum din *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal,*[44] indică existenţa unui proiect consacrat cercetării unirii religioase a românilor ardeleni. O operă la care autorul a lucrat timp de aproape un deceniu, cu eforturi deosebite, răsplătită de recenziile favorabile ale lui Nicolae Iorga[45] şi Ioan Lupaş.[46] Chiar în *Prefaţa* ei, Silviu Dragomir mărturisea că manuscrisul era finalizat în 1914, însă „declanşarea primului război mondial, precum şi expunerile mele ce nu pot decât să condamne politica nefastă a Casei de Habsburg [...] eu am ascultat de sfatul unor prieteni şi am întrerupt tipărirea cărţii, până la ivirea zilelor luminoase pe care nici o clipă n-am încercat să le nădăjduim".[47] Publicată după Unirea Transilvaniei cu România, *Istoria desrobiei...* s-a înscris în planul de cercetare a istoriei Ardealului formulat de specialiştii români,[48] în mod special de istoricii Universităţii Daciei Superioare.[49] Sunt demne de menţionat, în acest sens, planurile şi proiectele de cercetare a istoriei românilor şi în particular a trecutului provinciilor unite concepute de istorici ca C.C. Giurescu[50] şi Alexandru Lapedatu,[51] iar la câteva decenii după unire de A. Decei.[52]

Apărută într-o conjunctură politică favorabilă, cartea a fost primită cu entuziasm de către specialişti. Ioan Lupaş scria următoarele: „Aşa cum se înfăţişează cartea d-lui profesor Silviu Dragomir — ca o strălucită icoană a tenacităţii şi energiei poporului român ardelean — este fără îndoială una din cele mai interesante şi mai izbutite monografii istorice cu care se poate mândri literatura noastră".[53] O recenzie elogioasă semna şi Nicolae Iorga în *Revista Teologică.* Istoricul remarca vastitatea materialului documentar inedit, ce i-a permis lui Silviu Dragomir clarificarea numeroaselor probleme din istoria religioasă a românilor ardeleni.[54]

Cartea s-a dorit o sinteză obiectivă asupra unirii religioase. Ea se deschide cu momentul instaurării dominaţiei habsburgice în Ardeal şi se încheie imediat după mişcarea religioasă condusă de Visarion Sarai.

Potrivit autorului, menirea lucrării era „de-a restabili adevărul cu ajutorul surselor documentare şi de-a renunţa la obiceiul de până atunci în a purta polemici şi discuţii inutile în chestiuni care trebuiau susţinute cu dovezi pozitive".[55] Dezideratul îl găsim reiterat mai târziu şi într-o scrisoare adresată lui Ion Bianu, împreună cu primul volum din lucrare.[56] La rândul său, Ioan Lupaş, imediat după apariţie, considera că „autorul are meritul incontestabil de a fi pus prin cartea sa, în aplicare principiul *audiatur et altera pars*, adunând material nou, cules din arhive sârbeşti şi, în parte, ruseşti exploatând întreaga colecţie atât de preţioasă a lui Rosenfeld şi reuşind, astfel, a face să fie auzit însăşi glasul poporului românesc".[57] Nicolae Iorga, extrem de rezervat faţă de istoriografia confesională, arăta, printre altele, că lucrarea conţine şi capitole unde autorul era tributar interpretărilor polemice.[58]

„Am dorit" — mărturisea Silviu Dragomir în *Prefaţă* — „să studiez epoca cea mai importantă din trecutul nostru la lumina materialului nou pe care îl dau arhivele cercetate în mod sistematic".[59] Analizând din punct de vedere semantic termeni ca: „a restabili adevărul", „polemici inutile", „epoca cea mai importantă" şi „material documentar inedit", constatăm că istoricul se pronunţa pentru schimbarea metodei în cercetarea unirii religioase. Pentru a sublinia măsura în care a reuşit să restabilească adevărul cu ajutorul documentelor inedite şi renunţând la polemicile inutile, reproducem câteva rânduri din scrisoarea adresată de către Silviu Dragomir lui Ion Bianu: „Sunt sigur că veţi citi cu bunăvoinţă paginile scrise din istoria înverşunatelor frământări şi nu mă veţi judeca pentru cele câteva observări mai puţin calme, care mi-au alunecat pe ici-colea. Tocmai istoria acestei epoce s-a discutat cu atâta pasiune, încât câteodată m-am lăsat răpit şi eu de sentimente".[60] Sunt de remarcat sinceritatea şi puterea de autoanaliză, dublate de o nedisimulată modestie. Rândurile citate conţin observaţii pertinente asupra istoriografiei unirii religioase, care, în opinia istoricului, a analizat perioada cu „deosebită pasiune" în mod partizan şi fără a avea legătură cu munca ştiinţifică.

În textul introductiv, el avansa câteva soluţii pentru depăşirea impasului în care se găsea cercetarea unirii religioase: renunţarea la discuţiile şi polemicile inutile, precum şi introducerea de noi documente în circuitul ştiinţific.[61] Conştient de importanţa redactării unei noi sinteze consacrate unirii religioase a românilor şi perioadei post-Atanasie, Silviu Dragomir şi-a propus să introducă în circuitul ştiinţific informaţii inedite. A cercetat în acest sens în numeroase biblioteci şi arhive din fostul imperiu. La Arhivele Statului din Viena a investigat aşa-numita *colecţie de acte ilirice*, bogată în informaţii despre românii ardeleni; apoi, în arhiva Mitropoliei din Karlowitz, a parcurs numeroasele petiţii şi memorii adresate de românii ortodocşi conducătorilor bisericii sârbe. Beneficiind de sprijin financiar din partea mitropolitului Ioan Meţianu, Silviu Dragomir a reuşit să cerceteze în premieră bogatele fonduri documentare aflate în Arhiva Ministerului de Externe din Moscova. Documentele de aici, petiţii, memorii şi rapoarte, reliefează situaţia confesională

a românilor ardeleni din prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Majoritatea lor erau surse inedite, nefiind utilizate de specialişti până la momentul respectiv. Acum s-a observat importanţa cunoaşterii limbilor slave, adică domeniul în care se specializase Silviu Dragomir, pentru elaborarea sintezei.

Istoricul a utilizat surse documentare diverse în conceperea lucrării. Alături de rapoartele oficiale, nu de puţine ori subiective şi ostile românilor, el a dat credit şi documentelor provenite din surse româneşti, reuşind, astfel, să întregească imaginea celor anchetaţi. A deplasat ancheta istoriografică de la nivelul elitelor spirituale care au încheiat unirea spre marea masă a românilor, reuşind să pătrundă în intimitatea lumii ţărăneşti şi să ofere răspunsuri pertinente asupra percepţiei noii bisericii şi asupra motivelor care i-au îndemnat să-şi schimbe credinţa. Intervenţiile ţarilor ruşi şi ale mitropoliţilor de la Karlowitz în favoarea românilor ardeleni, pe lângă Curtea vieneză, arată interesul lumii ortodoxe faţă de situaţia acestei populaţii supuse unor agresiuni de autorităţile politice şi religioase din imperiu. Astfel, raporturilor deja investigate, dintre românii ortodocşi şi cei greco-catolici, dintre ortodocşi şi autorităţile statului, li se adăugau cele dintre românii ortodocşi din Ardeal şi cei din Rusia.

O sursă deosebit de valoroasă utilizată de autor este *Colecţia Rosenfeld*, aflată la Biblioteca Brukenthal din Sibiu. Arhiva Universităţii Săseşti, precum şi fondul documentar al Mitropoliei greco-catolice au oferit istoricului informaţii din interiorul instituţiilor, ce reflectau un punct de vedere apropiat celui oficial. De remarcat că izvoarele inedite, esenţiale în economia lucrării, sunt în mod fericit completate cu numeroase referinţe bibliografice edite. Se impune să facem o precizare în acest sens. Silviu Dragomir, consecvent proiectului propus de a renunţa la polemici inutile, s-a ferit să utilizeze lucrările autorilor care prelungeau asemenea dispute, tocmai pentru a nu-şi transforma lucrarea într-una polemică. Alături de bibliografia partizană unirii religioase, el utilizează şi lucrări favorabile istoriografiei ortodoxe. Primul volum este structurat în şase capitole, la final existând şi o consistentă anexă, cu peste o sută de documente inedite, care pot fi utilizate şi în prezent. Structura cărţii este următoarea:

Capitolul I: Intoducere
Unirea protopopilor români
Dieta şi guvernul din Ardeal în contra unirii
Convertirea Mitropolitului Atanasie

Capitolul II: Instalarea lui Atanasie şi protestele contra unirii
Opoziţia lui Gavril Nagszegi
Decretul de toleranţă şi procesul lui Gavril Nagszegi
Ruperea legăturilor bisericeşti cu Ţara Românească
Biserica românească până la moartea lui Atanasie

Capitolul III: Alegerea episcopului Patachi
Înfiinţarea episcopiei unite

Maniera în care Silviu Dragomir şi-a structurat lucrarea ne permite să facem câteva constatări. Autorul a cercetat implicaţiile sociale şi politice ale unirii doar în două capitole. În restul capitolelor, analizează situaţia comunităţilor greco-catolice şi ortodoxe, considerând ca fiind mult mai importantă cunoaşterea destinului românilor după momentul Atanasie Anghel. Consistenţa lucrării a crescut şi datorită extinderii investigaţiei istoriografice asupra perioadei post-Atanasie Anghel. Focalizarea cercetării asupra realităţilor confesionale şi asupra agitaţiilor religioase dintre români a condus la lămurirea mişcărilor antiunioniste, îndeosebi a celor dintre anii 1744 şi 1761.

În primele trei capitole, Silviu Dragomir prezintă realizarea unirii şi extinderea ei, iar în următoarele destinul populaţiei din Transilvania fidele credinţei ortodoxe. Autorul şi-a concentrat analiza asupra liderilor ortodocşi: Visarion Sarai, Nicolae Oprea, Nicolae Pop şi Nicodim, precum şi asupra comunităţilor româneşti ortodoxe. O asemenea abordare metodologică i-a permis să constate că protestele contra unirii apar mai puţin ca rezultatul acţiunii liderilor ortodocşi, a agenţilor sârbi şi ruşi, cât mai ales ca o stare de fapt prezentă în rândurile comunităţii româneşti. Investigarea lumii ţărăneşti, ignorată până în acel moment de către istoricii fenomenului, releva existenţa unor profunde nemulţumiri în stare latentă, la descătuşarea cărora au contribuit liderii de opinie. Astfel, revoltele spontane din satele ardelene, care au culminat cu momentele Visarion Sarai şi Sofronie din Cioara, sunt mai uşor de înţeles. Prin analiza comportamentului românilor participanţi la mişcările antiunioniste, istoricul deschidea seria cercetărilor viitoare consacrate de istoricii ardeleni, îndeosebi de către Şt. Pascu şi D. Prodan, mişcărilor sociale din Transilvania.

În *Introducere,* Silviu Dragomir, fidel concepţiei lui Nicolae Iorga privind intercondiţionarea dintre factorii interni şi externi în cadrul fenomenelor şi proceselor istorice, analizează contextul politic din spaţiul Europei Centrale, insistând asupra rivalităţilor mai vechi dintre Imperiul Habsburgic şi cel Otoman, pentru stăpânirea posesiunilor deţinute de Regatul Sfântului Ştefan. Conflictele militare dintre Habsburgi şi turci constituiau, în opinia sa, cauze externe esenţiale în configurarea viitorului Transilvaniei. Bun cunoscător al realităţilor seco ului al XVII-lea, Silviu Dragomir a sesizat sensul şi etapele politicii Habsburgilor în spaţiul Europei Centrale. Astfel, prima etapă în expansiunea austriecilor spre Ungaria Centrală a început cu victoriile asupra turcilor la Mohács şi Buda şi s-a încheiat, provizoriu, prin emiterea Diplomei leopoldine, la 4 decembrie 1961, care a fost dată, potrivit autorului, în „împrejurări de tot critice, E. Tököly năvălise în Ardeal, iar turcii făceau pregătiri intense, ca să-şi răzbune pierderile de până acum".[62] Reluarea ofensivei antiotomane într-un context politic favorabil a debutat cu victoria de la Zenta şi s-a încheiat cu pacea de la Karlowitz din anul 1699. Potrivit istoricului, este cea de-a doua etapă, care s-a dovedit hotărâtoare în privinţa stăpânirii Habsburgilor asupra noilor teritorii anexate.

Silviu Dagomir identifica între factorii interni care au dus la ocuparea Transilvaniei în primul rând lipsa de coeziune a stărilor transilvane. Factorii interni n-au influenţat decisiv destinul principatului, dar au creat un cadru favorabil propagandei religioase printre români. Curtea vieneză a negat, la intrarea primelor trupe în Ardeal, că ar avea intenţii ascunse, însă locuitorii provinciei s-au convins repede de falsitatea declaraţiilor. Operaţiunile militare, abuzurile şi jafurile soldaţilor au creat treptat sentimentul că sub turci era mai bine pentru locuitorii Transilvaniei. Nemulţumite erau îndeosebi stările sau naţiunile privilegiate, care constatau că, sub ochii lor, prevederile Diplomei leopoldine erau încălcate. Curtea de la Viena, la rândul ei, constata că mijloacele clasice de dominaţie nu erau suficiente acolo unde principiul autonomiei era ridicat la rang de politică de stat, iar instituţiile erau trainice datorită exerciţiului îndelungat al funcţionării lor.[63] Populaţia românească, majoritară în provincie, după statisticile realizate de imperiali, era în continuare exclusă de la viaţa politică, singura ei modalitate de manifestare fiind prin intermediul Bisericii Ortodoxe.[64]

Silviu Dragomir, format ca specialist cu sprijinul şi în instituţiile teologice ortodoxe, realizează o analiză nepărtinitoare a situaţiei Bisericii Ortodoxe din Ardeal din perioada principilor calvini şi din primul deceniu de dominaţie habsburgică. Era conştient, având ca model cercetările consacrate fenomenului religios de Nicolae Iorga,[65] că înţelegerea actului elitei româneşti de unire cu Biserica Romano-Catolică presupune şi analiza situaţiei şi a poziţiei ortodoxiei din Transilvania până la unirea religioasă. Autorul constată, în consens cu rezultatele cercetărilor lui Augustin Bunea[66] şi Nicolae Iorga,[67] că sub principii calvini ierarhia românilor intrase sub controlul Bisericii Calvine. Chiar dacă părerile

specialiştilor sunt împărţite în privinţa adevăratelor raporturi dintre Biserica Calvină şi Biserica Ortodoxă, el conchidea că „Ortodoxia a ieşit din relaţia cu calvinii slăbită moral".[68] Predispoziţia ierarhilor ortodocşi spre compromisuri, aşa cum s-a întâmplat în momentul unirii, trebuie explicată prin situaţia deosebit de dificilă din punct de vedere politic şi economic în care se găsea Biserica Ortodoxă. În urma raporturilor de subordonare faţă de calvini, a umilinţelor la care ierarhii români au fost supuşi s-a ajuns la situaţia, foarte plastic descrisă de Silviu Dragomir, în care „conducătorii spirituali ai românilor au pierdut din inimă dragostea veche, tradiţională şi cinstită faţă de legea noastră şi să intronă, în bisericuţele noastre din Ardeal politica de oportunitate şi detestabilă goană după privilegii".[69] Afirmaţia a fost socotită exagerată de Ioan Lupaş, acesta recomandându-i lui Silviu Dragomir să reevalueze poziţia ortodoxiei sub calvini.[70] Totuşi, existenţa unor cauze de ordin material în realizarea unirii ierarhilor români este o concluzie la care au subscris majoritatea analiştilor. Numeroşi autori contemporani momentului unirii au prezentat în culori întunecate statutul preoţilor şi al credincioşilor ortodocşi.

Preoţii ortodocşi erau suspectaţi de răzmeriţă şi de întreţinerea printre români a unui spirit de rezistenţă şi nesupunere. Decăzuţi social, aflaţi pe aceeaşi poziţie cu proprii conaţionali, de care se deosebeau doar prin vestimentaţie, erau, cu rare excepţii, puţin instruiţi. Statutul social şi nivelul de cultură nu îi ofereau preoţimii ardelene condiţia de lider în comunităţile româneşti din Ardeal. N. Densuşianu,[71] G. Popoviciu,[72] E. Hurmuzaki[73] şi I. Lupaş[74] constatau, la rândul lor, pe baza unui material documentar voluminos, existenţa unei situaţii economice grele la preoţii ortodocşi, dar şi a unei stări de spirit favorabile îmbunătăţirii condiţiei materiale. Situaţia economică şi poziţia socială au constituit, în final, argumentul fundamental în opţiunea procatolică manifestată de elita religioasă. Chiar dacă printre analiştii fenomenului sunt specialişti care privesc unirea exclusiv prin prisma cauzelor de ordin spiritual,[75] concluzia generală care s-a impus, până la momentul redactării sintezei lui Dragomir, era că românii s-au unit şi din motive de ordin material.

După ce vestea trecerii românilor la Biserica Greco-Catolică a ajuns la cunoştinţa autorităţilor din principat, stările politice şi conducătorii religiilor recepte au atras atenţia, în memoriile înaintate Curţii de la Viena, asupra oportunismului ierarhilor ortodocşi. Nerecunoscută între religiile recepte, cu preoţi obligaţi să presteze sarcini către stăpânii de pământ, supusă constant vexaţiunilor şi arbitrariului, ortodoxia ardeleană a fost obligată pentru a supravieţui să aleagă calea compromisurilor. În prezent, este limpede, indiferent de poziţiile istoricilor grecocatolici şi ortodocşi, că apropierea ierarhilor Bisericii Ortodoxe de Biserica Romano-Catolică s-a realizat datorită speranţelor legate de îmbunătăţirea statutului social. Unirea trebuie judecată şi pe fondul condiţiilor puse de negociatorii catolici, care păreau neînsemnate în comparaţie cu pretenţiile principilor calvini.

Silviu Dragomir, apropiat mediilor ortodoxe și doctor în teologie, a cunoscut pe viu condiția minoritarului. A acționat pentru unirea Transilvaniei cu România, uneori împotriva punctului de vedere exprimat de către conducerea Institutului Andreean din Sibiu.[76] Tocmai de pe o asemenea poziție, condamna în termeni duri politica exclusivistă promovată de protopopii români. Aceasta era situația Bisericii Ortodoxe din Transilvania când Curtea de la Viena, prin manifestul regelui Leopold din anul 1692, promitea ierarhilor care se uneau cu Biserica Romano-Catolică un statut asemănător cu al religiilor recepte din Ardeal.

Istoricul a relevat complexitatea cauzelor ce au determinat unirea, a reliefat întrepătrunderea intereselor Habsburgilor și ale Bisericii Romano-Catolice cu cele ale elitei românești, în încercarea acesteia de a-și îmbunătăți statutul social și economic. Oferta autorităților politice și religioase a găsit o stare de spirit favorabilă printre ierarhii români. Istoricul filoortodox nu s-a ferit să condamne ambițiile lumești prezente în decizia luată de conducătorii Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Pentru istoricul fenomenului național, gravă era separarea populației românești din Transilvania pe criterii confesionale, prilej de învrăjbire cu consecințe politice nefaste. Ceea ce nu a înțeles autorul, sau nu dorea să accepte, era faptul că în jurul anului 1700 populația românească din Ardeal nu putea să acționeze unitar, așa cum s-a întâmplat în anul 1848. Pentru Silviu Dragomir, care transpunea situația națiunii române de la începutul secolului al XX-lea în momentul unirii, gestul mitropolitului Atanasie Anghel apare ca un act de trădare a întregii comunități românești.

1.1. *Începuturile unirii religioase: Teofil sau Atanasie Anghel?*

În istoriografia românească din primii ani ai secolului al XX-lea, începutul unirii religioase este pus sub semnul divergențelor. Istoriografia greco-catolică[77] și Nicolae Iorga[78] considerau că unirea românilor cu Biserica Romei s-a înfăptuit sub mitropolitul Teofil. În ceea ce privește istoriografia ortodoxă, descoperirea la sfârșitul secolului al XIX-lea a variantei românești a actului unirii de la 1698, diferită de actul redactat în limba latină de catre iezuiți, a generat suspiciune și față de celelalte documente. Ioan Crișanu,[79], Nicolae Densușianu,[80] George Popoviciu,[81] Ioan Lupaș[82] recunoșteau existența unor tratative neoficiale și secrete purtate de Teofil și de câtiva dintre protopopi, fără a se ajunge la un acord cu autoritățile politice și religioase ale Imperiului Habsburgic. Divergențele și polemicile aprinse între istoricii și teologii proortodocși și cei procatolici au menținut în scrisul istoric consacrat unirii o situație oarecum paradoxală. Disputele de idei s-au transformat adesea în acuze reciproce și nu au stimulat cercetarea.

Silviu Dragomir, absolvent al Facultății de Teologie din Cernăuți și, mai apoi, profesor la Institutul Teologic din Sibiu, a manifestat un

ataşament lăudabil faţă de biserica şi neamul său. Formaţia sa intelectuală, desăvârşită în mediul cultural austriac, impregnat de criticism, constituia o bună recomandare. În cercetarea începutului unirii printre români, autorul a utilizat documentele contemporane care confirmau apropierea credincioşilor de Biserica Romano-Catolică. Sursele care vorbesc despre înfăptuirea unirii sub mitropolitul Teofil sunt actele sinodului din 1697, redactate după încheierea lucrărilor adunării bisericeşti. Elaborarea lor târzie l-a determinat pe autorul format într-un spirit dominat de criticism să manifeste serioase rezerve în privinţa autenticităţii documentelor. Izvoarele iezuite — singurele care s-au păstrat şi care confirmă organizarea sinodului — sunt suspecte „deoarece sinodul s-a ţinut în februarie, iar actele au fost subscrise în martie şi iunie, pe ascuns, aşa încât publicitatea n-a aflat de cuprinsul lor. Chiar dacă le-am admite autenticitatea, actul de unire încheiat de Teofil nu permite, decât o etapă în firul tratativelor care s-au îndrumat".[83] Specialistul nu neagă posibilitatea existenţei unor tratative cu iezuiţii purtate de mitropolitul Teofil, dar pune sub semnul îndoielii actele redactate de „Teofil, dimpreună cu un număr redus de protopopi".[84] Surprinde absenţa din lucrare, având în vedere că autorul era un exponent al pozitivismului, a investigaţiilor critice asupra surselor.

Relansarea propagandei unioniste printre români a coincis cu publicarea rescriptului regal în 14 aprilie 1698, adresat guvernului ardelean, în care acestora li se propunea unirea cu oricare din cele patru religii oficiale din Ardeal. În luna iunie, cardinalul Kollonich se adresa preoţilor români, sugerându-le că o apropiere de catolicism era soluţia cea mai bună la momentul respectiv. Noul mitropolit ortodox Atanasie Anghel, succesorul lui Teofil, era — potrivit autorului — „lipsit de experienţă politică, de însuşiri mai ales intelectuale şi de ceea ce trebuia să formeze patrimoniul necontestat al oricărui arhiereu român de la noi, tăria de granit a caracterului său. Dar nici din punct de vedere intelectual, vlădica nu era pregătit pentru viitoarele încercări. Perioada petrecută la Bucureşti, în preajma ierarhilor munteni avea menirea să rezolve gravele deficienţe spirituale ale viitorului mitropolit".[85] Silviu Dragomir considera că Atanasie Anghel nu se ridica la nivelul exigenţelor demnităţii de mitropolit şi era cel mai puţin indicat să-i conducă pe credincioşi prin dificilele încercări care îi aşteptau. Dovada era că „în mai puţin de trei luni de la întoarcerea sa [de la Bucureşti], îşi uită de făgăduinţele din Bucureşti şi deschise poarta bisericii sale propagandei unioniste".[86] Eudoxiu Hurmuzaki avansa chiar posibilitatea existenţei unei înţelegeri secrete între Curtea de la Viena şi Atanasie Anghel, prin care imperialii se angajau să-l sprijine să ocupe scaunul mitropolitan, în schimbul promisiunii de-a săvârşi opera de trecere.[87]

Potrivit lui Silviu Dragomir, rolul noului mitropolit în tratativele unirii a fost nesemnificativ. Istoricul propune un *scenariu nou* al unirii, în care rolul esenţial revenea celor 38 de protopopi, care au şi semnat actul, precum şi iezuiţilor din Ardeal. Îşi fundamenta teoria pe actul

unirii religioase, din care lipsea semnătura conducătorului Bisericii Ortodoxe, fapt ce arăta că acesta fie nu a participat, fie nu a fost de acord cu condiţiile unirii. Noul scenariu îl absolvea pe mitropolit de responsabilitatea acţiunii unioniste, plasând-o asupra protopopilor ale căror semnături întăreau condiţiile unirii. Teoria, seducătoare pentru cei care doreau să-i confere mitropolitului Atanasie Anghel puţină demnitate, a fost amendată de Nicolae Iorga[88] şi de către Ioan Lupaş. Ultimul pornea de la premisa, care s-a dovedit în final adevărată, că protopopii au semnat actul unirii doar la sfaturile vlădicii şi, în consecinţă, lipsa semnăturii acestuia de pe act nu dovedea că era împotrivă.[89] Ioan Lupaş nu era singurul care nu accepta ideea unirii doar a protopopilor; majoritatea istoricilor ce au investigat fenomenul considerau că Atanasie Anghel a fost în centrul tratativelor. Chiar Silviu Dragomir, peste câteva decenii, a recunoscut că s-a înşelat în privinţa rolului jucat de Atanasie Anghel la 1698.

Surprinde din nou, ţinând cont de importanţa actului din 1698, lipsa analizei critice asupra documentelor, ce l-ar fi ajutat să stabilească mult mai uşor rolul jucat de Atanasie Anghel. Pentru istoricul ortodox, refuzul mitropolitului de-a semna actul era o problemă de conştiinţă. Atitudinea ambiguă se poate pune, într-adevăr, cum bine a sesizat Silviu Dragomir, pe seama unor probleme de conştiinţă, dar şi a unei abilităţi deosebite.

Un câştig pentru lucrare îl reprezintă deplasarea investigaţiei de la nivelul elitelor către populaţia românească din Ardeal, în numele căreia ierarhia ortodoxă a decis unirea. Sondarea atitudinii celor mulţi era un pas către deconfesionalizarea scrisului istoric. Demersul oferea istoricului Silviu Dragomir posibilitatea de-a compara aspiraţiile şi acţiunile elitei religioase cu atitudinea majorităţii populaţiei româneşti din Ardeal.

Unirea românilor a agitat şi stările ardelene reformate. Dieta şi guvernul au înaintat memorii şi proteste Curţii vieneze, îngrijorate de întărirea catolicismului şi de scutirea preoţilor uniţi de obligaţiile fiscale. Silviu Dragomir a descris ostilitatea stărilor ardelene, materializată la început sub forma memoriilor şi protestelor înaintate Vienei. Stările ardelene reformate îi acuzau pe preoţii români că urmăreau prin unire doar avantaje de ordin material. Politica vieneză faţă de români, afirmau acestea, erau în contradicţie şi cu angajamentele luate de Habsburgi prin Diploma leopoldină de la 1691. În acelaşi timp, stările solicitau împăratului Leopold I ca românii să se poată uni cu oricare dintre religiile recepte. Acceptarea acestor pretenţii formulate de stările ardelene punea sub semnul întrebării înseşi sensul şi scopul politicii Habsburgilor. Pentru istoricul fenomenului naţional, lupta străinilor pentru sufletele românilor din Transilvania era dureroasă şi nedreaptă.

Lect. Dr. SORIN ŞIPOŞ

NOTE

1 Vezi pentru formaţia intelectuală a istoricului Silviu Dragomir: Nicolae Stoian, *Date privitoare la formaţia intelectuală a istoricului Silviu Dragomir*, în *Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie Cluj-Napoca*, XXVIII, 1987-1988, p. 563-581; Mircea Păcurariu, *O sută de ani de la naşterea istoricului Silviu Dragomir (1888-1962)*, în *Mitropolia Ardealului*, XXXIII, 1988, nr. 2, p. 109-122; Silviu Dragomir, *Studii privind istoria revoluţiei române de la 1848*. Ediţie, introducere, note, comentarii de Pompiliu Teodor, Cluj-Napoca, 1989, p. 7-11; Sorin Şipoş, *Formaţia intelectuală a lui Silviu Dragomir*, în *Analele Universităţii din Oradea*, Seria Istorie-Arheologie, tom VI-VII, 1996-1997, p. 237-259.

2 A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 90.

3 *Ibidem;* A.A. Sibiului, *Fond Consistoriul Arhidiecezan*, dosar 3, documentele 8779, 8046, 8597, 10251.

4 Silviu Dragomir, *Câteva date despre familia Mitropolitului Sava Brancovici*, în *Revista Teologică*, anul II, 1908, nr. 9-10, p. 342-349; Idem, *Contribuţii la istoria legăturilor românilor ardeleni cu ruşii*, în *Revista Teologică*, anul III, 1909, nr. 2, p. 65-76.

5 Idem, *Nedreptăţirea elementului ortodox în Ardeal*, Bucureşti, 1930.

6 Nicolae Iorga, *Orizonturile mele. O viaţă de om aşa cum a fost*. Ediţie îngrijită de Valeriu Râpeanu, Bucureşti, 1976, p. 289-554; Barbu Theodorescu, *Nicolae Iorga*, Bucureşti, 1968, p. 235-245; Dan Zamfirescu, *Etape către o monografie*, Bucureşti, 1981; Nicholas M. Nagy-Talavera, *Nicolae Iorga — o biografie*, Iaşi, 1999; Nicolae Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*. Ediţia a IV-a. Introducere, note şi comentarii de Andrei Pippidi. Notă asupra ediţiei de Victor Durnea, Iaşi, 1999, p. 208-222; Idem, *Concepţia românească a Ortodoxiei*, Bucureşti, 1940; Idem, *Afirmarea vitalităţii româneşti*, Vălenii de Munte, 1943; Idem, *Originea, firea şi destinul neamului românesc*, în *Enciclopedia României*, vol. I, Bucureşti, 1941, p. 33-41; Idem, *Doctrina naţională*, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, vol. II, Cluj-Napoca, 1992, p. 207—227.

7 Petre P. Panaitescu, *Destin românesc*, în *Convorbiri literare*, 1941, nr. 11-12, p. 1272; Idem, *Interpretări româneşti. Studii de istorie economică şi socială*. Ediţie îngrijită de Ştefan Sorin Gorovei şi Maria Magdalena Székely, Bucureşti, 1994, p. 13-29.

8 Vasile Băncilă, *Naţionalism şi teologie la Nichifor Crainic*, în *Gândirea*, nr. 8, 1939, p. 418-430.

9 Nichifor Crainic, *Spiritualitate*, în *Dreptul la memorie în lectura lui Iordan Chimet*, vol. IV, Cluj-Napoca, 1993, p. 374-380; Idem, *Modul teocentric*, în *Gândirea*, nr. 1, 1940, p. 1-7; Idem, *Zile Albe — Zile Negre. Memorii*, vol. I. Ediţie îngrijită de Nedic Lemnaru, Bucureşti, 1991; Idem, *Ortodoxie şi etnocraţie*, Bucureşti, [1936].

10 Nichifor Crainic, *Gândirism şi ortodoxie*, în *Gândirea*, 1931, nr. 1, p. 40-48; Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucu-

reşti, 1995, p. 87-145; Irina Livezeanu. *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918—1930*, Bucureşti, 1995, p. 289-346.

11 Aurel Răduţiu, Ladislau Gyémánt, *Repertoriul izvoarelor statistice privind Transilvania 1690-1847*, [Bucureşti], p. 700-702.

12 Greta Miron. *Silviu Dragomir — istoric al „unirii" religioase*, în *Revista istorică*, tom III, 1992, nr. 5-6, p. 599.

13 Ioan Bogdan, *Istoriografia română şi problemele ei actuale*, în Idem, *Screri alese*. Prefaţă de Emil Petrovici. Ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de G. Mihăilă, Bucureşti, 1969, p. 93-111; Idem, *Însemnătatea studiilor slave pentru români*, Bucureşti, 1984.

14 Nicolae Iorga, *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, p. 7-144.

15 Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Bucureşti, 1990, p. 63-67; William Kluback, Michael Finkenthal, *Ispitele lui Emil Cioran*, Bucureşti, 1999, p. 17—48.

16 Constantin Noica, *Istoricitate şi eternitate*, Bucureşti, 1989, p. 20—46.

17 Keith Hitchins, *Conştiinţă naţională şi acţiune politică la românii din Tranislvania (1700—1868)*, vol. I, Cluj-Napoca, 1987, p. 30-61; Mathias Bernath, *Habsburgii şi începuturile formării naţiunii române*, Cluj-Napoca, 1994.

18 David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării naţiunii române*, Bucureşti, 1984; Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*. Ediţie îngrijită de Georgeta Penelea, Bucureşti, 1989, p. 197-329.

19 Petru Maior, *Istoria Bisericei românilor atât a cestor dincoace cât şi a celor dincolo de Dunăre*, Buda, 1813; George Bariţ, *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă*. Ediţie îngrijită, note, comentarii şi indice de academician Ştefan Pascu şi prof. dr. Florin Salvan, vol. I, Braşov, 1993, p. 218-274; Andreas Freyberger, *Relatare istorică despre unirea bisericii româneşti cu biserica Romei*. Versiune românească şi studiu introductiv de Ioan Chindriş, Cluj-Napoca, 1996; N. Nilles, *Simbolae ad illustrandam Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani*, vol. I, Oeniponte, 1885; Petrus Bod, *Brevis Valachorum Transylvaniam incolentium historia*, în Ana Dumitran, Gúdor Botond, Pr. Nicolae Dănilă, *Relaţii interconfesionale româno-maghiare în Transilvania (mijlocul secolului XVI — primele decenii ale secolului XVIII)*, Alba-Iulia, 2000, p. 312-443.

20 Ioan Crişanu, *Adaus la Istoria uniaţiei bisericeşti a Românilor din Transilvania sub împăratul Leopold I*, în *Programa Institutului pedagogico-teologic al Arhidiecezei ortodoxe române din Transilvania pentru anul şcolar 1886/1887*, p. 3-38.

21 *Ibidem*, p. 3-20.

22 Nicolae Densuşianu, *Independenţa bisericească a Mitropoliei române de Alba Iulia*, Braşov, 1893, p. 17-33.

23 George Popoviciu, *Uniunea românilor din Transilvania cu Biserica romano-catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj, 1901, p. 43-62.

24 Augustin Bunea, Alexandru Grama, *Cestiuni din dreptul și istoria Bisericii românești unite. Studiu apologetic din incidentulu invenctivelor Gazetei Transilvaniei și a d-lui Nicolau Densușianu asupra Mitropolitului Vancea și a Bisericii unite*, partea a II-a, Blaj, 1893, p. 3—38.

25 Nicolae Iorga, *Sate și preoți din Ardeal*, București, 1902, p. 166—206; Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, p. 224—227; Idem, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*. Ediția a II-a, vol. I, București, 1929, p. 422-426, vol. II. București, 1932, p. 18—47.

26 Eudoxiu Hurmuzaki, *Fragmente din istoria românilor*, vol. II, București, 1900, p. 69—181.

27 Ioan Lupaș, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni în lumina documentelor din întâia jumătate a veacului al XVIII-lea*, în Idem, *Studii, conferințe și comunicări istorice*, vol. I, București, 1928, p. 231—267; Idem, *Istoria bisericească a românilor ardeleni*. Introducere, îngrijirea ediției, note și comentarii de Doru Radosav, Cluj-Napoca, 1995, p. 106—108.

28 A. A. Sibiului, *Fond Consistorial Arhidiecezan*, dosar 3, documentul 7667/1910, filele 1—3.

29 Silviu Dragomir, *Din istoria luptelor noastre pentru Ortodoxie*, în *Revista Teologică*, anul V, 1911, nr. 9, p. 257.

30 *Ibidem*.

31 *Ibidem*.

32 Idem, *Alegerea și numirea episcopului unit Ioan Patachi*, în *Revista Teologică*, anul IX, 1915, nr. 9, p. 261—276.

33 Ștefan Manciulea, *Episcopia greco-catolică maghiară de Hajdudorog și românii*, în *Cultura creștină*, 1942, nr. 7—8, p. 386—394; Mircea Păcurariu, *Politica statului ungar față de Biserica românească din Transilvania în perioada dualismului (1867-1918)*, Sibiu. 1986, p. 106—120.

34 A.N.-A.N.I.C. București, *Fond Onisifor Ghibu*, dosar nr. 68, p. 28.

35 Silviu Dragomir, *Alegerea*, în *loc. cit.*, p. 261.

36 Nicholas M. Nagy-Talavera, *op. cit.*, p. 11-34.

37 Silviu Dragomir, *Câteva date despre familia Mitropolitului Sava Brancovici*, p. 342-349; Idem, *Contribuții la istoria legăturilor românilor ardeleni cu rușii*, p. 65—76; Idem, *Cei mai vechi protopopi români*, în *Revista Teologică*, V, 1911, nr. 19-20, p. 257—265; Idem, *Clerici români peregrini în Rusia*, în *Revista Teologică*, VI, 1912, nr. 1, p. 531—534. Silviu Dragomir a publicat și studiul *Cikingyeli János Pap: protopop românesc în veacul XVII*, în *Răvașul*, *VIII*, 1910, nr. 12, p. 373—376.

38 *Analele Academiei Române*. Partea administrativă și dezbaterile. Seria a III-a, tom XXXVIII, 1915-1916, București, 1916, p. 197.

39 A.N.-D.J. Deva. *Fond Silviu Dragomir*, dosar 18.

40 Silviu Dragomir. *Contribuții privitoare la relațiile bisericii românești cu Rusia în secolul XVII* în *Analele Academiei Române*. Seria a II-a, tom XXXIV, București, 1911-1912, p. 1065-1139.

41 Idem, *Relațiile bisericești ale românilor din Ardeal cu Rusia în veacul XVIII*, Sibiu, 1914, p. 3—35.

42 „La Sibiu l-am găsit, printre mulți alți prieteni și cunoscuți vechi și pe Silviu Dragomir, care deținea postul de secretar general al Serviciului presei de pe lângă Președinția Consiliului Dirigent. Ținând seama de această calitate a lui eu i-am vorbit încă de la primele noastre întâlniri și despre necesitatea urgentă a înființării unei mari gazete naționale românești la Sibiu, dat fiind că ardealul era lipsit peste tot, în acele mari momente istorice, de o presă cotidiană românească. Când, la 2 decembrie [...] eu am suspendat apariția gazetei mele *România Nouă* și am anunțat pe cititori că ea își va relua în curând apariția la Alba Iulia, unde credeam că se va stabili capitala politică a Ardealului românesc. În acele momente eu încă nu aveam cunoștință de însărcinarea pe care mi-o dăduse adunarea de la Alba Iulia, de secretar general al Resortului de Instrucție, așa că eram decis ca, înapoiat în Transilvania, să continuu aici editarea *României Nouă*. Noua situație nu-mi mai permitea însă să mă ocup de problema așa de complexă cum era editarea unui mare cotidian, de aceea, așezat la Sibiu, i-am comunicat lui Silviu Dragomir că sunt aplicat să dau gazeta mea celor ce au acum chemarea și sarcina de a se ocupa de problema presei în Transilvania. Ca deziderate ale mele arătam că a-și [sic!] dori ca gazeta ce urma să apară în Transilvania, să poarte mai departe numele atât de potrivit de *România Nouă*, fiind o continuare directă a celei de le Chișinău și ca Comitetul de redacție de până aici, compus din 2 ardeleni, un rădățean, un basarabean, un bucovinean, un macedonean, un timocean și un transnistrean să rămână mai departe, completându-se cu membri noi. [...] Deși, la început Silviu Dragomir se arătase favorabil unei asemenea perspective, în ultimul moment el respinse propunerea mea, înființând o gazetă nouă *Patria*, exclusiv cu ardeleni, fără să facă nici un fel de apel la mine sau la prietenii mei din toate provinciile, cu care, la Chișinău închegasem o mișcare [...] Am rămas cu o impresie curioasă de pe urma acestei atitudini. Pe de o parte mi se părea că Dragomir se teme de transplantarea și de continuarea în Ardeal, a unei tradiții de politică românească integrală, care își îndreaptă privirile și dincolo de Nistru, pe de alta că *el este preocupat prea unilateral de Ardeal, reprezintând o concepție regionalistă, care putea să devină, la un moment dat, primejdioasă* [s.n]" (A.N.-A.N.I.C. București, *Fond Onisifor Ghibu*, dosar nr. 68, p. 36-37).

43 A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 3, p. 5-7.

44 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, vol. I, Sibiu, 1920, 259 de pagini și 150 de documente.

45 Nicolae Iorga, *Silviu Dragomir, Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, în *Revista Istorică*, 1921, nr. 7-9, p. 189—197.

46 Ioan Lupaș, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni*, în *loc. cit.*, p. 231-267.

47 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. VII. Afirmația istoricului este întărită de studiul *Revoluția românilor din părțile*

Sătmarului și Careilor, publicat în ziarul *Românul* din 23 aprilie 1914, p. 1—3. Studiul este aproape identic cu subcapitolul intitulat *Tumultus Valachorum în Satu-Mare și în părțile ungurene* din volumul al II-lea al sintezei. În plus, Silviu Dragomir făcea la finalul materialului următoarea precizare: „Articolul este un extras dintr-o lucrare a mea". Aceste date ne îndreptățesc să afirmăm că autorul își finalizase lucrarea încă din anul 1914.

48 Nicolae Iorga, *O introducere despre cuprins și metodă*, în Idem, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, p. 15—22.

49 Sorin Șipoș, *Silviu Dragomir și înființarea Conferinței de istorie medievală universală la Universitatea Daciei Superioare*, în *Anuarul Universității din Oradea*, Seria Istorie-Arheologie, tom XI, 2001 (studiu aflat sub tipar).

50 Constantin C. Giurescu, *Considerații asupra istoriografiei românești în ultimii douăzeci de ani*, Vălenii de Munte, 1926, p. 6—49.

51 Alexandru Lapedatu, *Nouă împrejurări de dezvoltare a'e istoriografiei naționale*, Cluj, 1922, p. 1.

52 Aurel Decei, *Istoriografia română transilvană în cei douăzeci de ani de la unire*, Cluj, 1936, p. 1—7.

53 Ioan Lupaș, *Desbinarea bisericească a românilor ardeleni*, în *op. cit.*, p. 232.

54 Nicolae Iorga, *Silviu Dragomir*, în *loc. cit.*, p. 189.

55 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. VI.

56 Într-o scrisoare trimisă de autor lui Ion Bianu, datată 30 august 1920, găsim câteva reflecții asupra motivațiilor care l-au condus în redactarea cărții. Le reproducem și noi, în continuare: „*Dar stăruința de căpetenie, pe care am asumat-o, a fost de-a discuta obiectiv*, cât se poate, și mai ales cuviincios, problemele interesante din această lucrare [...]" (Biblioteca Academiei Române, Secția de manuscrise, *Fondul Ion Bianu*, S 29/CDXCVII, p. 1).

57 Ioan Lupaș, *Silviu Dragomir, Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul XVIII*, în *Anuarul Institutului de Istorie Națională*. I, 1921-1922, Cluj, 1922, p. 345.

58 Nicolae Iorga, *Silviu Dragomir*, în *loc. cit.*, p. 190.

59 Silviu Dragomir. *Istoria desrobirei religioase*, I, p. V-VI.

60 Biblioteca Academiei Române, Secția de manuscrise, *Fondul Ion Bianu*, S 29/CDXCVII, p. 1.

61 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. VI.

62 *Ibidem*, p. 1.

63 David Prodan, *op. cit.*, p. 135.

64 *Ibidem*, p. 136.

65 Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal și Ungaria*, p. 223—224; Idem, *Sate și preoți din Ardeal*, p. 168-169.

66 Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron și Dionisie Novacovici sau Din istoria românilor transilvăneni de la 1751 până la 1764*, Blaj, 1902, p. 42—43.

67 Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii româneşti şi a vieţii religioase a românilor ardeleni*. Ediţia a II-a, vol. II, Bucureşti, 1932, p. 424.
68 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 3-4.
69 *Ibidem*, p. 4.
70 Istoricul Ioan Lupaş atrăgea atenţia asupra pericolului reprezentat de generalizarea unor situaţii existente în rândurile clerului ortodox: „Nu lipsesc, fireşte, cazuri izolate potrivite a justifica o judecată atât de severă. Generalizarea ei asupra epocii întregi este însă riscantă tocmai din motivul, că în epoca aceasta nu au lipsit nici feţele bisericeşti, capabile de a renunţa la situaţii înalte şi a răbda chiar temniţă şi chinuri muceniceşti pentru apărarea convingerilor religioase [...]. Astfel de judecăţi categorice nu pot rezista criticii şi se prezintă ca un defect al cărţii, atât de izbutite în multe alte privinţe" (Ioan Lupaş, *Silviu Dragomir*, în *loc. cit.*, p. 344).
71 Nicolae Densuşianu, *op. cit.*, p. 18.
72 George Popoviciu, *op. cit.*, p. 42-62.
72 Eudoxiu Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 70.
74 Ioan Lupaş, *Istoria bisericească*, p. 106.
75 Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 42.
76 A.N.-D.J. Deva, *Fond Silviu Dragomir*, dosar 3, p. 5-7.
77 Augustin Bunea, *op. cit.*, p. 40.
78 Nicolae Iorga, *Istoria românilor din Ardeal şi Ungaria*, p. 225; Idem, *Istoria Bisericii*, II, p. 22.
79 Ioan Crişanu, *op. cit.*, p. 9.
80 Nicolae Densuşianu, *op. cit.*, p. 17-18.
81 George Popoviciu, *op. cit.*, p. 42-46.
82 Ioan Lupaş, *Istoria bisericească*, p. 106.
83 Silviu Dragomir, *Istoria desrobirei religioase*, I, p. 7.
84 *Ibidem*, p. 8.
85 *Ibidem*, p. 8.
86 *Ibidem*, p. 10.
87 Eudoxiu Hurmuzaki, *op. cit.*, p. 69.
88 Nicolae Iorga, *Silviu Dragomir*, în *loc. cit.*, p. 223.
89 Ioan Lupaş, *Silviu Dragomir*, în *loc. cit.*, p. 345-346.

SILVIU DRAGOMIR — HISTORIAN OF THE RELIGIOUS UNION

On analysing Silviu Dragomir's work devoted to the Religious Union some conclusions crystallize. First of all it must be noted that many of Silviu Dragomir's findings became part of the Romanian historiography. Secondly, it is remarkable the author's effort to circulate and spread the historical information. One of the most important achievements of his work on

the topic of religious union is to have looked at the population's attitude on behalf of which the priests decided upon the religious union. Most historians only concentrated on the event as such. Nobody had investigated before him people's real attitude towards this event. He demonstrated beyond any doubt that there was a strong solidarity and attachment of the rural world to the Orthodoxy. Transylvanians sacrificed themselves to maintain their religious belief, facing long and hard detentions and bullying by the authorities. Many historians of the time vehemently contested his findings. But Silviu Dragomir showed that the religious protests that went on all over Transylvania could not be explained simply by some exterior factors, i.e. the intervention of the Bishop Paul Nenadovic.

Even if Silviu Dragomir refused for decades to accept the role played by the heads of the Serbian Church in the religious anti-unionist movements of the Romanians, this fact is not even disputed today. The large anti-unionist movements cannot be explained only by such interventionist arguments. The Romanian population had a strong and sincere devotion to the religious beliefs of their forefathers and Silviu Dragomir very plainly captured this in his suggestively entitled *The History of Religious Emancipation of the Transylvanians.*

BISERICA ȘI SOCIETATEA LA SFINȚII TREI IERARHI — BISERICĂ ȘI SOCIETATE AZI

Așezarea școlilor teologice sub patronajul spiritual al Sfinților Trei Ierarhi: Vasile cel Mare, Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur,[1] viețuitori în secolul IV d.Hr., este un act de îndrăzneală duhovnicească pe care teologia românească și-l asumă ca pe firescul situației de a te raporta — persoană și instituție — la modele din care te inspiri, care te călăuzesc, pe care le urmezi, ele fiind totodată identități în care te regăsești, dacă nu pe de-a-ntregul — măcar în parte, în permanentul „deja și nu încă" al veșniciei. Curajul asumării celor trei ierarhi ca modele definește teologia noastră ca fiind fundamentată serios pe specificul unui învățământ care îmbină știința cu cunoașterea, teoria cu practica, misiunea cu mărturisirea, iubirea de oameni cu dragostea față de Dumnezeu. Noblețea de a-i avea pe ei patroni spirituali, obligă o dată în plus la seriozitate, perseverență și consecvență.

Modelul de acțiune al Sfinților Trei Ierarhi în societatea vremii

Pentru noi, cei ce îndrăznim a ne chema „teologi", și pentru școala de teologie, Sfinții Trei Ierarhi se regăsesc plenar în calitatea de centre de interes duhovnicesc, datorită rolului avut de ei în istoria creștinismului și a societății vremii lor, datorită discernământului, a atitudinii lor sincere și deschise — dar categorice și prompte — față de problematica teologică și socială cu care s-au confruntat. Gândită ca un sistem organizat de relații interumane, ca areal de manifestare a atributelor umane esențiale,[2] societatea cumulă atunci dar și acum diverse idei, atitudini, curente, — câteodată chiar divergente — propunându-i-le fiecărei persoane în parte și colectivităților și „așteptând" atitudinea, pronunțarea, acomodarea. Personalități extrem de puternice, Ierarhii au făcut ceea ce era necesar în perioada de răspândire a creștinismului: au preluat din societate și au dăruit înapoi, dar au filtrat totul prin prisma sufletului lor; și-au stabilit prioritățile, dar acestea se identificau cu cele ale Bisericii și apoi cu cele ale comunității; au luptat pentru adevărul în care au crezut, dar numai după ce s-au convins că adevărul însuși este de partea lui Hristos; s-au jertfit pentru lume căutând rezolvări la problemele acesteia, dar au rămas creștini autentici. Veneau din societate, îi aparțineau, îi trăiau tensiunile, dar s-au retras suficient de mult pentru a-și crea imaginea de ansamblu și a acționa în consecință. Căci mutațiile sociale, semnele de rezistență ale păgânismului, lipsa diferențelor clare

dintre creştinism şi curentele filosofice neoplatonice şi stoice,[3] ineditul ereziilor, a situaţiilor de criză din Biserică, aspectele noi ale raporturilor dintre credinţa creştină şi cultura păgână, dintre structurile eclesiale tot mai puternice şi elementele fundamentale ale societăţii care provocau învăţătura creştină prin discrepanţele dintre bogăţie şi sărăcie, libertate şi sclavie, au solicitat — în ansamblu şi în particular — noi rezolvări, iar acestea nu puteau veni decât din partea celor care aveau contact direct cu realităţile vremii şi le cunoşteau dinamica. În acest complex de condiţionări reciproce în sfera socialului, a religiosului şi economicului, prezenţa creştină a fost extrem de solicitată, de utilă, iar prin cei trei ierarhi — şi prin alţii asemenea lor — ea a devenit promptă, responsabilă şi esenţială. Elementul subliniat permanent de istoricii bisericeşti şi de cercetătorii activităţii şi operei Sfinţilor Trei Ierarhi a fost că ei au luptat şi au învins cel mai adesea cu arme preluate tocmai din tabăra adversă, folosindu-se de retorică, de filosofia culturii greceşti, de literatură şi artă, de cunoştinţele din istorie, geografie, medicină, astronomie, învăţate şi preluate de la iluştri îndrumători precum Himeriu, Proheresiu ori mai ales Libaniu, ale căror cursuri — prin strădania şi bunăstarea familiilor din care ierarhii proveneau — şi-au putut permite să le urmeze. Fiecare a căutat să fie şcolit cât mai bine, fiecare să-şi îndeplinească misiunea ce i-a fost încredinţată, fiecare să răspundă în felul său problemelor cu care s-a confruntat, fiecare să fie multiplicatorul credinţei creştine în sufletul celorlalţi.[4] Sfinţii Trei Ierarhi au acumulat foloasele culturii greceşti, şi le-au impropriat chiar, dar nu ele s-au constituit în temelie a eşafodului creştin, ci ele l-au înnobilat pe acesta, făcând din ei apologeţii de care Biserica avea nevoie.

* * *

Dintotdeauna, lumea — în general — şi societatea — într-un cadru mai restrâns — au solicitat ca omul să se raporteze la situaţiile, la problemele şi principiile contemporane lui, în căutarea armonizării dintre ele, pe de o parte, şi a celei dintre ele şi umanitate ori istorie, pe de alta. Sfinţii Trei Ierarhi au marcat societatea vremii, s-au impus prin pasiunea cu care au intervenit, prin perseverenţă şi au făcut aceasta — în calitate de creştini — faţă de întreaga problematică: „faţă de filosofia vremii, faţă de religiile vremii, faţă de autorităţi şi autoritate..., faţă de bogaţi şi bogăţie, faţă de săraci şi sărăcie... faţă de drepturi şi datorii".[5] Acesta este punctul comun cel mai apropiat în care se regăsesc ei şi activitatea pe care în mod susţinut au depus-o, dar şi accentul care — din timpurile lor venind — aduce cu sine autoritatea patronilor şcolilor de teologie pentru cei care — astăzi, egal dacă în calitate de maestru sau de învăţăcel, şi până la urmă toţi suntem învăţăcei — vieţuim şi activăm într-o societate ce nu diferă esenţial de cea a lor. Doar problematica este alta.

Provocările societăţii postmoderne. Realitatea spaţiului românesc

În deceniul care s-a scurs de la căderea comunismului, societatea românească s-a aflat în situaţia de a constata o serie de mutaţii care a surprins pe cei mai mulţi: instabilitatea mentalităţilor şi a fenomenelor obişnuite, manifestată prin neaşezările de ordin politic şi social; un anumit tip de degringoladă care a cuprins toţi factorii sociali; accentul primit de consumism în defavoarea valorilor tradiţionale şi de surogatele culturnice în defavoarea culturii autentice; neîncrederea manifestă şi constantă, exprimată mai ales în ultimii ani, în instituţiile de guvernământ şi acordarea acesteia, aproape în exclusivitate, Bisericii; instrumentalizarea şi exacerbarea puterii umane în acţiuni de ordin moral care sunt departe de a-i aparţine omului; problematizarea omului şi mai ales a vieţii aproapelui, de la naştere şi până la moarte, cele două acte devenind pasibile de a fi dependente de semeni şi considerate comune, banale. Aflată înrt-o rapidă tranziţie economică şi de modificare a centrului de atenţie, societatea românească se vede obligată să răspundă unor aşteptări care erau imposibil de prevăzut cu ceva timp în urmă. Descoperim, în noi şi lângă noi, conştiinţa din ce în ce mai acută a complexităţii vieţii, contrastul între viaţa reală şi viaţa ideală, intoleranţa la suferinţă, refuzul răbdării şi înţelegerii, căutarea asiduă a plăcerii, nedreptatea, violenţa şi moartea brutală, dorinţa de a vedea totul prin prisma propriei existenţe şi deveniri. Autonomia crescândă în faţa puterii naturii, oferită de revoluţiile tehnice, creează falsul simptom al puterii nelimitate în stăpânirea fenomenelor naturale şi, de aici, chiar a celor supranaturale. Încercarea de a pune totul sub control, de a oferi o viaţă organizată până în cele mai mici detalii, reduc libertatea de acţiune a omului şi îi oferă falsa imagine de stăpân şi stăpânitor al lucrurilor şi al lumii. Căderea cortinei de fier a adus, împreună cu elementele libertăţii, şi libertinajul unui comportament uman care duce la dezagregarea personalităţii umane şi la integrarea insului într-o societate care pare să aibă nevoie nu de persoane, ci de elemente care să contribuie, pasiv, la derularea modelelor propuse sau impuse. Dispariţia vechilor valori ce ţineau de credinţă şi de etnie creează sentimentul neîncrederii faţă de noile valori, cu care persoana este obligată să intre în contact rapid dar pe care nu a avut timp să le cântărească şi să le asimileze. Evenimentele sociale se derulează vertiginos, se interpun între persoană şi contextul obişnuit de vieţuire şi se constituie în ruperi de timp care nu cuprind şi înţelegerea faptului social personal şi comunitar, şi nici asimilarea valorii şi atenţionarea — cel puţin! — asupra non-valorii, ca element perturbator al identităţii persoanei şi societăţii. Ultimii ani au dovedit predilecţia — realizabilă acum, spre deosebire de deceniile precedente — pentru autonomia umanului, ca formă de manifestare a libertăţii lipsite de un sistem de referinţă demn şi rectiliniu, care să ţină seama de valorile spirituale, singure în stare să ofere stabilitatea axiologică.[6] Acceptarea unei crize a valorilor presupune lipsirea totală a unei viziuni futurologice asupra sensului societăţii în care se manifestă respectiva criză, iar dacă per-

soana nu poate face referire la o valoare care să-i fie comună celui de lângă ea, se poate vorbi şi despre o criză identitară, într-un spaţiu care prezintă semne de depersonalizare.

Societatea românească actuală, cuprinsă prea mult de microbul căutării propriei identităţi şi imagini externe,[7] nu ia aminte la pericolul pierderii identităţii interne, singura de natură să asigure consistenţă şi valoare persoanei şi etniei. Fără ordine interioară, de maximă importanţă în creşterea duhovnicească, ne autolipsim şi de cea exterioară. Ultimii ani i-au oferit conştiinţei sociale — în măsura în care ea există — imaginea unor mutaţii de ordin social pe cât de nebănuite altădată, pe atât de surprinzător acceptate acum la nivel personal, familial şi social.

Iată câteva dintre aceste mutaţii ale modernităţii, împreună cu minime detalieri.

Secularizarea. Este înlocuirea duhului lui Hristos din lume cu cel al lumii înseşi. Procesul de secularizare, specific societăţii actuale occidentale dar cu forme clare de manifestare şi în spaţiul geografic şi cultural românesc, se prezintă ca îndepărtare a creaţiei din iubirea lui Dumnezeu, ca un drum paralel faţă de cel imprimat de Creator în făpturile sale, ca o răsturnare axiologică şi întoarcere a omului — prin iluzia puterii date de ştiinţă — împotriva propriului său destin. În această renunţare la divinitate pe care omul o impune la nivel social, cultural şi chiar religios — să nu amintim aici decât avalanşa sincretismelor şi împrumuturile simbolurilor eclesiale, produse cu scopul inducerii în eroare — se afirmă, voalat, autonomia umanului în faţa lui Dumnezeu, cu efecte dintre cele mai distructive la nivel spiritual: transcendenţa nu mai foloseşte la nimic, elementele tradiţionale sau de comuniune dispar, globalizarea se identifică cu individualizarea şi singularizarea, apar surogatele comuniunii, iar în numele libertăţii se acţionează cu forme ale libertinajului.[8] Secularizarea nu este însă o maladie care să fi apărut dintr-un senin al prezenţei răului în lume cu care omul să nu aibă nimic de-a face. Ea s-a instaurat pentru că persoana s-a rupt din Dumnezeu şi a evitat în mod făţiş să-L mai facă cunoscut direct prin trăirea Lui întru sine şi prin manifestarea în afara sa, ca o caracteristică a unei personalităţi creştine autentic conturate.[9] „În modernitate, nu religia este aceea care dă legitimitate ordinii sociale şi politice. Dimpotrivă, se produce o deplasare de la ceea ce reprezintă consensul moralei publice, întemeiată pe religie, către un control tehnic şi birocratic... Domeniul public şi domeniul privat sunt guvernate de autorităţi morale diferite".[10] Dar, mai ales azi, „creştinii sunt chemaţi să participe critic la viaţa lumii, nu numai denunţând profetic derivele ei, ci mai cu seamă enunţând raţional şi constructiv mutaţia personală şi comunitară autentică a umanului în comuniune cu Dumnezeu, mutaţie realizată în Hristos şi în Biserică".[11] Împotriva secularizării nu se luptă cu armele puse la dispoziţie de pârghiile unei societăţi, indiferent care ar fi aceea; sau nu acestea oferă primele remedii. Modificarea realităţii secularizate şi imprimate mult prea mult de autosuficienţa umană depinde de fiecare persoană în parte

şi de gradualitatea în care ea trăieşte în Dumnezeu, de modul cum Îl percepe şi Îl face cunoscut pe El.[12] Prezenţa lui Dumnezeu în lume este relevată de lucrarea omului făcută în Dumnezeu.

Individualismul. Înţelegerea modernă obişnuită face confuzie între „persoană", „individ", „subiect" şi „eu" iar sensul cel mai vizibil este reducerea persoanei la individ. Teologia răsăriteană a trasat încă de mult, foarte clar, diferenţele conceptuale dintre persoană şi individ. Astfel, *individul* este, biologic şi sociologic, unitatea umană autonomă care formează specia, dar care are ca specific un caracter de unicitate, numit individualitare. El este un stadiu în devenirea persoanei,[13] iar individualismul încercarea nereuşită de a restrânge calităţile şi funcţiile persoanei, de a reduce relaţiile cu alte persoane. Semnale privind neşansa manifestării plenare a individului, aşa cum este el structurat în societăţile occidentale, vin chiar din mijlocul acestora.[14] În esenţă, individualismul sărăceşte conţinutul de manifestare al persoanei şi nu-i conferă deplina posibilitate de realizare.[15] Această racilă a timpurilor moderne secularizate accentuează nejustificat calităţile pe care fiecare individ le are şi rupe relaţiile fireşti de comunicare spirituală dintre oameni; este înlocuirea nevoii de spiritual cu cea de material, schimbarea sensului natural al existenţei. La o scară mai mare, ecuaţia este valabilă pentru societăţi întregi. Individualismul creează situaţia în care omul se închide în limitele naturii sale, nu se deschide către ceilalţi, gravitează în jurul său şi al interesului propriu, uitând de fratele de alături.

Egocentrismul, o caracteristică specifică a societăţii de consum, aşează centrul atenţiei în sine, dezintegrează raporturile umane, dizolvă interesul pentru aproapele dar şi pe acela pentru Dumnezeu, refuzând existenţa altor entităţi reale comparabile cu sine: totul devine dezinteres, toate sunt nefolositoare, iar cele ale sufletului rămân astfel în nelucrare. Egoismul se manifestă ca o formă intelectualizată în individualism şi centrează totul într-un singur punct: omul este suficient pentru sine şi nu trebuie să renunţe la nimic din ce-i aparţine. Efectele sale se recunosc în: iubirea păcătoasă de sine, atitudinea singulară şi de însingurare, insensibilitatea la suferinţa şi la nevoia celuilalt, nerecunoaşterea vinovăţiei, dar şi în: compromis, corupţie şi corupţie a relaţiilor sociale.

* * *

Exemplificând şi urmărind concret efectele acestor mutaţii specifice ale societăţii contemporane asupra valorilor tradiţionale — iar acestor specificuri Ortodoxia noastră trebuie să le facă faţă cu răspunsuri concrete — este edificatoare surprinderea lor în cadrul modificărilor ce se produc asupra ideii de viaţă.[16]

Bioetica. Niciodată nu s-a pus atât de acut problema — moral şi chiar ontologic — asupra însăşi existenţei vieţii umane ca în ultimele decenii, de când dezvoltarea tehnologică[17] a făcut posibilă intervenţia omului la nivelul aspectelor celor mai importante şi mai intime ale vieţii umane, în ceea ce numim „bioetică".[18] Parcurgerea unei epoci tehnologice

inedite[19] a creat contextul prin care s-au maximilizat „beneficiile" omului și s-au minimalizat riscurile intervențiilor asupra lui, în trei aspecte fundamentale ale existenței sale: 1. începutul vieții umane, 2. păstrarea și susținerea vieții și 3. sfârșitul ei. Având drept scop cercetarea moralitãii unor subiecte de cercetare extrem de variate dintre care cel puțin unele erau, într-o vreme, cu totul necunoscute: avort, anticoncepționale, implant de celule embrionare, fecundare „in vitro", maternitate „de împrumut", transplant de organe, clonare, eutanasie etc., bioetica pune oamenilor de știință, dar și fiecărei persoane în parte întrebarea esențială: care sunt valorile spirituale și morale de care trebuie să fie călăuzit omul în urma recentelor descoperiri tehnice?[20]

Noutatea domeniului, interdisciplinaritatea sa și — de aici — transferul factorilor de răspundere dintr-o zonă a cercetării în alta, diversitatea formelor sub care se ascund elemente inedite de justificare a acțiunilor îndreptate împotriva vieții, cu scopul îmbunătățirii ei, dorința cercetătorilor de a-și etala cunoștințele,[21] de a descoperi noi elemente și de a deveni celebri în timp foarte scurt — indiferent de riscurile morale — sunt cauze ale superficialității de ordin moral care caracterizează societatea postmodernă. Bioetica este provocarea maximă pe care omul și-a adus-o lui însuși, prin receptarea unor descoperiri și practicarea acestora cu puteri ce sunt crezute demiurgice[22] dar, totodată, este și marea provocare de asumare a responsabilității comunității eclesiale.

Teologie, Biserică și societate — astăzi

Ortodoxia are de oferit răspunsuri prompte și concrete la stările de fapt ale postmodernității și găsim că în acest punct Sfinții Trei Ierarhi sunt modele teologice pentru acuratețea cu care au răspuns ei, atunci, la situațiile de criză existente.

Școala teologică românească, teologia în general, teologii au o imensă răspundere în a radiografia starea de fapt actuală și chiar pe cea viitoare, lucru posibil prin cercetarea interdisciplinară de specialitate ce s-ar putea face cu disciplinele neteologice. În comparație însă cu evoluția rapidă a fenomenelor sociale și a mentalității, constatarea stării de fapt nu înseamnă mare lucru. Este nevoie de găsirea unor soluții imediate punctuale și complete, iar ele sunt la îndemâna noastră, căci Ortodoxia și-a construit în timp, pe Scriptură și Tradiție, o structură de credință care există ca atare și nu e nevoie decât ca ea să fie aplicată situațiilor noi: „Într-un context radical secular, cum este cel postmodern actual, Biserica și creștinismul au șansa și obligația de a-și reasuma condiția de minoritate și diasporă activă spiritual, moral, social și cultural într-un mediu religios pluralist, în spiritul creștinismului mărturisitorilor și apologeților epocii preconstantiniene".[23] Tocmai în concordanță cu aceasta, e necesar ca teologia noastră să formuleze o doctrină socială, un concept coerent care să stipuleze — schematic — atitudinea comunității de credință, valabilă și pentru fiecare persoană în parte, față de amplul proces de mu-

taţii pe care-l trăim, pentru a stabili, principial, relaţia dintre creştinism şi modernitate, dintre Biserică şi societate, dintre credinţă şi ştiinţă, dintre suflet şi raţiune. Scriptura, Tradiţia, teologia patristică, Liturghia sunt tot atâtea izvoare din care sufletul nostru se hrăneşte, spunem noi. Dar, pentru cei căldicei sau reci, ele trebuiesc redescoperite şi reafirmate; şi, uneori, chiar şi pentru noi înşine.

Pe un alt palier ierarhic al soluţionărilor, dincolo de graniţa teologiei, se înscrie responsabilitatea fiecărui creştin, de la nivelul şi rangul său şi responsabilitatea Bisericii în ansamblu de a se transforma într-o flacără mărturisitoare a autenticului duh ortodox din lume, dar de multe ori necunoscut suficient. Se înscrie aici acţiunea creştinului de a deveni din martor al minunilor lui Dumnezeu întru sine — iar una dintre acestea este simpla credinţă în El — în mărturisitor, prin cuvânt şi faptă, fiind astfel ceea ce Mântuitorul ne cere tuturor: sarea pământului şi lumina lumii. În calitate de păstor de suflete, de profesor de Religie dar chiar şi numai în aceea de creştin, pur şi simplu, avem datoria de a-i îndruma pe cei din sfera noastră de influenţă către împlinirea misiunii de a fi nu doar purtători de Hristos ci şi mărturisitori ai Lui.

Aşa încât, responsabilizarea acţiunilor personale, instituţionale şi comunitare la nivelul eclesiei este o cerinţă a situaţiei şi a momentului. Aceasta cu atât mai mult cu cât — trebuie ştiut, recunoscut şi reafirmat — adevărata soluţie pentru societatea românească, adevăratele ei valori, adevărata venire întru sine, nu se pot face fără regenerarea morală, a cărei realizare îi aparţine, în egală măsură, persoanei şi comunităţii, credinciosului şi Bisericii, dar — pe de altă parte — atât Bisericii cât şi culturii. Câţiva mari teologi contemporani şi trăitori ai Ortodoxiei româneşti şi universale — părintele Ilie Cleopa, părintele Dumitru Stăniloae, patriarhul ecumenic Bartolomeu I, Christos Yannaras, episcopul Kallistos Ware au afirmat că, datorită stării de duplicitate în care statele foste comuniste au fost obligate să-şi ducă existenţa câteva decenii, problemele Ortodoxiei de aici sunt aproape în exclusivitate de ordin interior, vizând refacerea cu prioritate a trăirii ortodoxe autentice, a moralei creştine, a regăsirii în viaţa liturgică. Edificarea pe dinlăuntru urmăreşte refacerea echilibrului duhovnicesc, redobândirea sincerităţii în faţa ta, a semenilor şi a societăţii, dar mai ales curajul asumării responsabilităţii pentru orice cuvânt, gest sau faptă nu numai în faţa semenilor şi a conştiinţei, ci în faţa lui Dumnezeu.

* * *

În privinţa bioeticii, spre exemplu, rolul pe care şi-l poate aduce creştinul ortodox, teologul, păstorul, ierarhul şi Biserica în ansamblu este major, pentru că o atitudine coerentă va sublinia categoric rolul persoanei în conturarea personalităţii proprii, raportarea sa la divin prin relaţia pe care o întreţine cu aproapele, aspectul personal şi comunitar al mântuirii, iubirea ca transcendere a egoismului limitativ, demnitatea

umană fundamentată pe calitatea de creatură a lui Dumnezeu ş.a. Sensul în care înţelege Ortodoxia să provoace o atitudine creştină faţă de extrem de variatele şi complicatele probleme ale bioeticii este acela de întărire a credinţei autentic tradiţionale în fiecare creştin şi aceasta în ciuda tentaţiilor modernităţii[24]; de reafirmare a valorilor spiritualităţii răsăritene la nivelul societăţii prin implicarea mult mai vădită şi eficientă a Bisericii în structurile sociale; de dinamizare a activităţii pastorale şi de ieşire dintr-un imobilism şi indiferentism, ale căror urmări la nivel misionar se simt deja, dar se vor vedea mult mai clar în scurtă vreme. Sugestiile înaintate Sfântului Sinod al BOR de Comisiile Locale de Bioetică — sau, cel puţin de cea de la Cluj-Napoca — privesc, cel puţin deocamdată, rezolvarea problemelor de bioetică aproape exclusiv în scaunul spovedaniei ori în dialogul duhovnicesc, căci fiecare asemenea problemă este unică în felul ei, neexistând astfel nici tipologii şi nici rezolvări universal valabile. În condiţiile în care lipseşte încă o atitudine oficială a Bisericii noastre asupra problemelor de bioetică — deşi alte Ortodoxii naţionale şi-au exprimat punctele de vedere[25] —, responsabilitatea pentru îndrumarea minimă a credincioşilor îi revine în primul rând preotului, care este obligat să se informeze şi să ţină seama de noutatea momentului şi de necesitatea unei poziţii bazate pe învăţătura Scripturii, a Tradiţiei, a Sfinţilor Părinţi, ca şi pe tratările de tip ortodox ale subiectului existente la această oră; îi revine apoi şcolii româneşti de teologie, în care disciplinele de Morală creştină şi de Misiune ortodoxă trebuie să cuprindă informare şi tratare a acestor probleme; îi revine familiei, cadrul şi centrul în care apar cele mai multe probleme de bioetică şi de unde se aşteaptă — adeseori în mod mult prea radical — rezolvările lor, care vor avea însă amprenta nivelului de înţelegere mai mult sau mai puţin creştin în care familia însăşi trăieşte[26]; şi, în mod plenar, îi revine Bisericii în ansamblul ei — mireni, cler superior şi inferior — pentru conturarea unei poziţii ferme şi unitare responsabile, în timpul şi locul în care ea este solicitată sau aşteptată.

Biserica este în societate, iar societatea se află — măcar în parte — în Biserică. Sfinţii Trei Ierarhi au găsit în Sfânta Scriptură, în cercetarea ei şi a tradiţiei deja în plină formare, în rugăciune şi discernământ resursele soluţiilor pe care le-au şi oferit societăţii lor. Au crezut în umbrirea Duhului Sfânt, în sinergia lucrătoare a omului cu Dumnezeu, în misiunea creştinului de a fi mărturisitor în cuvânt şi faptă a actului de credinţă. În calitate de teologi — vorbitori despre, dar mai ales cu Dumnezeu — au căutat să înţeleagă situaţiile şi contextele şi să intervină în nume personal şi în numele Bisericii lui Hristos pentru prezenţa lui Hristos în lume, prin ei.

În extrem de tensionatele şi de complexele probleme puse astăzi creştinului şi Bisericii prin secularizare şi globalizare, manifestări specifice ale postmodernităţii, se impune — o dată mai mult — ca rolul fiecărui mărturisitor al lui Hristos în lume să fie împlinit până la capăt, se cere ca puterea de implicare, de discernere şi de decizie a factorilor responsabili să se facă rapid simţită, iar măsurile să fie coerente.

Cu sau fără noi, Biserica lui Hristos va birui veacul; ne-o promite Mântuitorul Însuşi. Depinde doar dacă vom fi şi noi printre biruitori.

Arhid. Lect. Dr. ŞTFAN ILOAIE

NOTE:

1 Bibliografia teologică românească abundă în lucrări de specialitate care privesc biografia, activitatea, opera şi teologia Sfinţilor Trei Ierarhi, subliniindu-se prin toate acestea contribuţia lor la dezvoltarea cercetării teologice. În acest sens, redăm câteva titluri: Diac. Prof. E. Vasilescu, *Sfinţii Trei Ierarhi şi cultura vremii lor*, în „Studii Teologice" an 13, 1961, nr. 1-2, p. 55-65; Diac. Asist. Ion Bria, *Teologie şi Biserică la Sfinţii Trei Ierarhi*, în „Studii Teologice" an 23, 1971, nr. 1-2, p. 74—84; Vasile, episcopul Oradiei, *Învăţăminte ale Sfinţilor Trei Ierarhi pentru probleme actuale ale Bisericii*, în „Biserica Ortodoxă Română" an 90, 1972, nr. 1-2, p. 121—126; SF. VASILE CEL MARE: Magistr. Vasile Prescure, *Personalitatea morală a Sfântului Vasile cel Mare*, în „Studii Teologice" an 14, 1962, nr. 5-6, p. 283-299; Mitropolit Nestor Vornicescu, *Despre viaţa şi opera Sfântului Vasile cel Mare. La 1600 de ani de la trecerea sa către Domnul*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1979; la finele volumului se află şi bibliografia textelor traduse în limba română din autor până la acea dată şi a lucrărilor tipărite despre viaţa şi lucrarea sa; apărute în limba română; *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R. (EIBMBOR), Bucureşti, 1980; SF. IOAN GURĂ DE AUR: Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Actualitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice" an 7, 1955, nr. 7—8, p. 403—421; Pr. Prof. Ioan Gh. Coman, *Personalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur*, în „Studii Teologice" an 9, 1957, nr. 9—10, p. 595—616; Pr. Prof. Grigorie Marcu, *„Mens divinior", o comparaţie între Sfântul Apostol Pavel şi Sfântul Ioan Gură de Aur*, Ibidem, p. 617—624; Diac Prof. O. Bucevschi, *Sfântul Ioan Gură de Aur: Omiliile despre pocăinţă*, Ibidem, p. 625—631; Pr. Gheorghe Tilea, *Evlavia euharistică după Sfântul Ioan Gură de Aur*, Ibidem, p. 632—648; Pr. Magistr. Marian M. Branişte, *Concepţia Sfântului Ioan Gură de Aur despre prietenie şi dragoste*, Ibidem, p. 649—672; Diacon Constantin Voicu, *Teologia muncii la Sfântul Ioan Gură de Aur şi actualitatea ei*, Sibiu, 1975. Extrem de utilă este bibliografia despre Sfântul Ioan publicată în volumul *Sfântul Ioan Gură de Aur. Opera and bibliografia*, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2002; SF. GRIGORE DE NAZIANZ: Pr. prof. Ilie Brătan, *Sfântul Grigore Teologul*, în „Mitropolia Olteniei", 1958, nr. 1-2, p. 39-44; Ioasaf Ganea, *Sfântul Grigore Teologul, propovăduitor al iubirii de semeni*, în „Mitropolia Olteniei" 1975, nr. 1-2, p. 17—22 etc.

2 Vezi Cătălin Zamfir, Lazăr Vlăsceanu, *Dicţionar de sociologie*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 556 u.

3 Vezi Diac. Prof. Emilian Vasilescu, *Sfinţii Trei Ierarhi şi cultura vremii lor*, în „Studii Teologice" an 13, 1961, nr. 1—2, p. 56—57.

4 Îi unesc multe pe Sfinţii Trei Ierarhi: proveneau din familii ilustre, au urmat şcolile bune ale timpului, au activat cu mare răspundere în scaune ierarhice importante din Orientul creştin, au luptat din răsputeri pentru conturarea şi apărarea învăţăturii creştine — e adevărat: fără formulări teologice excepţionale, dar cu limpeziri doctrinare şi lingvistice necesare. Îi şi deosebesc multe: dacă Sfântul Vasile cel Mare se foloseşte copios de cultura profană şi îi oferă tânărului de atunci, ca şi celui de acum, un program de studiu al literaturii elene, în celebra omilie *Către tineri. Cum pot întrebuinţa cu folos literatura scriitorilor eleni,* şi dacă raportul dintre creştinism şi elenism atinge în persoana şi opera Sfântului Grigore Teologul maxima apropiere, Sfântul Ioan Gură de Aur — pe lângă faptul că nu a studiat decât la Antiohia Siriei, şi nu la Beryth sau Atena — a avut o mai mică preţuire pentru cultura păgână, a folosit-o mai puţin, ceea ce însă l-a făcut să critice mai direct caracterul de castă al acesteia şi lipsa ei de pragmatism.

5 Episcop Antonie Plămădeală, *Idei sociale în opera Sfântului Vasile cel Mare,* în vol. *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa,* ed. cit., p. 287.

6 Pentru teoria asupra valorilor şi non-valorilor rămâne încă valabilă, aproape în exclusivitate, tratarea făcută de Tudor Vianu în volumul *Introducere în teoria valorilor, întemeiată pe observaţia conştiinţei,* reprodus ca ultimă ediţie în culegerea de texte *Filosofia culturii şi teoria valorilor,* Editura Nemira, 1998.

7 Vezi Nicolae Constantin Matei, *Psihologia relaţiilor morale interpersonale,* Craiova, Scrisul Românesc, 1981 şi Serge Moscovici (coord.), *Psihologia socială a relaţiilor cu celălalt,* Iaşi, Polirom, 1998.

8 A se vedea, pentru variatele şi complicatele aspecte ale secularizării şi globalizării: Olivier Clément, *Adevăr şi libertate. Ortodoxia în contemporaneitate. Convorbiri cu Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I,* trad. Mihai Maci, Sibiu, Editura Deisis, 1997, mai ales capitolul „Despre Europa, despre secularizare şi posibila ei depăşire"; Ioan Vasile Leb (coord.), *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu,* Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2001; Claude Karnoouh, *Adio diferenţei. Eseu asupra modernităţii târzii,* Cluj-Napoca, Dacia, 1994; Roger Mehl, *Éthique catholique et éthique protestante,* Neuchatel, Édition Delachaux et Niestlé, 1970.

9 În asemenea condiţii, responsabilitatea pentru a-L face cunoscut pe Dumnezeu şi credinţa în El într-o astfel de lume se pune cu necesitate, pentru că fiecare creştin în parte şi societatea în ansamblul ei — indiferent care ar fi aceea — este atacată de aceeaşi boală a diluării adevărului, a respectului orb pentru credinţa celuilalt — indiferent care ar fi ea —, a propagării sincretismului religios şi, drept consecinţă, a rămânerii cu lumina aprinsă în ascunzişul sufletului tău, spre a nu-ţi deranja vecinii. În conştiinţa umanităţii, altădată plină de mărturisirea credinţei şi de întărirea ei punctuală fiindcă învăţăturile greşite tindeau către demolarea unor puncte precise din adevărul revelat — în condiţiile în care acum se demolează ansamblul[9] —, s-a instaurat sfiala în

propagarea adevărului creştin. Puternica afirmare a independenţei omului de transcendent — imprimată conştiinţelor ca un program social începând cu epoca luminilor şi devenită aplicabilă şi legală de la Revoluţia franceză — a dus la conturarea conceptului de „moarte a lui Dumnezeu", pe care Nietzsche nu a făcut decât să-l fundamenteze filosofic şi pe care l-au preluat chiar unii teologi occidentali care au conturat curentul cunoscut sub numele de „teologia radicală". Disputa teologică asupra „morţii lui Dumnezeu" s-a purtat cu precădere începând cu deceniul şapte al secolului trecut. Vezi: Gabriel Vahanian, *The Death of God. The Culture of our post-christian Era*, New-York, 1961; W. Hamilton, Thomas J. Alitzer, *Radical Theology and the Death of God*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Compagny, 1966; Thomas W. Ogletree, *La controverse sur la „mort de Dieu"*, Casterman, 1968; W. Hamilton, *The Shape of a Radical Theology*, în „Christian Century", 6 October 1965. La noi, a se vedea Pr. Conf. Şt. Alexe, *Curente şi tendinţe noi în teologia contemporană*, în „Ortodoxia" an 29, 1977, nr. 1, p. 86—124.

10 Pr. Ioan Bizău, *Viaţa în Hristos şi maladia secularizării*, Editura Patmos, Cluj-Napoca, 2002, p. 65.

11 Ioan I. Ică jr., *Provocarea globalizării: mutaţia umanului*, în vol. *Biserică şi multiculturalitate în Europa sfârşitului de mileniu*, ed. cit., p. 17.

12 Vorbind la Londra, cu ocazia primirii premiului Templeton, în 1983, Soljeniţîn sublinia acest adevăr: „Dacă mi s-ar cere să desemnez pe scurt trăsătura principală a acestui întreg secol, încă o dată n-aş putea găsi răspuns mai precis şi mai substanţial decât acela că 'oamenii L-au uitat pe Dumnezeu'" slogan repetitiv prin care arăta că, dacă Dumnezeu lipseşte din noi, El nu poate fi prezent obiectiv lucrător în societate, astfel încât, „cheia fundamentală a existenţei sau a neantului nostru se găseşte în inima fiecăruia dintre noi, în preferinţa acordată de fiecare în parte Binelui şi Răului concret", iar „dacă e să pierim, dacă e să facem să piară această lume, va fi numai din vina noastră" — *Uitarea fatală*, trad. Ioan I. Ică jr., în „Mişcarea literară"/Bistriţa, an 1, 2002, nr. 2, p. 99, 102.

13 Rev. Prof. Dr. Tomás Špidlík, *L'homme, sa personalité, sa liberté dans la pensée russe*, în vol. *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae, la împlinirea vârstei de 90 de ani*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1993, p. 574.

14 M. Welker scrie: „A devenit în mod public înspăimântător faptul că singură propagarea modernă a individualităţii, subiectivităţii, relaţiei cu sinele-însuşi şi autonomia nu poate să creeze o persoană puternică şi adevărată" — *Persoana. Persoana deschisă relaţiilor cu alte persoane. Criza antropologiei în secolul XX*, în „Teologie şi viaţă", 1994, nr. 8-10, p. 39. Paul Evdokimov: „Persoana este o categorie spirituală. Dacă individul este o parte individualizată din întregul naturii, persoana dimpotrivă: întregul naturii este inclus în ea". — *Taina iubirii. Sfinţenia iubirii conjugale în lumina tradiţiei ortodoxe*, ed. a II-a, trad. Gabriela Moldoveanu, Bucureşti, Editura Christiana, 1999, ed. cit., p. 59. Olivier

Clément: „Putem pune în serie indivizi, făcându-i să intre în colectivități. Persoana însă este întotdeauna unică". — *Întrebări asupra omului,* ed. cit., p. 38.

15 Welker continuă: „Persoana unește relațiile realităților înconjurătoare ale omului cu el, ea unește și diferențiază procesele 'din spatele măștii' cu acelea 'din fața ei'. Un om este recunoscut astfel ca individ unic și, în același timp, reprezentant al speciei, deoarece este o persoană".

16 Un alt model social asupra căruia s-au produs mutații semnificative este *familia.* Dezmembrarea familiei, cu urmări grave la nivelul conștiinței componenților ei și a urmașilor, lipsiți de suportul autorității morale venite din partea celui mai important element social constituit ca alteritate și depășire a asperităților eului. Amenințarea vine din existența unor adevărate curente necreștine cu privire la concepția despre familie: căsătoria e privită ca o convenție anulabilă, ea se poate face din interese materiale, se acceptă ideea ei ca o conviețuire liberă, nașterea de copii se face programat etc. Afirmată ca experiență spirituală ce transfigurează biologicul și modalitate de conviețuire umană, mediu de educație, de transmitere a valorilor religioase, culturale și a celor tradiționale, familia se confruntă cu problematica numărului crescând de divorțuri și de avorturi, cu diminuarea accentuată a funcției ei prin urmărirea fericirii individuale, răcirea relațiilor dintre soț, soție, copii, apariția conflictului între generații. Ca urmări ale dezmembrării familiei avem: concubinajul ori chiar prostituția, intervenția abuzivă asupra copilului nenăscut, delicvența juvenilă, abandonul social.

17 Vizionar complex, Theodor W. Adorno scria — încă în 1945 — referitor la tehnică și la apariția semnelor societății de consum, ca efect al progresului tehnologic: „Frenezia fascinată de a consuma cele mai noi proceduri tehnice nu numai că te face indiferent la produsul însuși, ci vine în întâmpinarea rebuturilor curente și a stupidității programate... Progresului tehnic îi corespunde dorința obstinată și obtuză de a nu cumpăra vechituri, de a nu rămâne în urma procesului de producție în plină ebulitie, indiferent care ar fi sensul a ceeea ce se produce. A te lua după ceilalți, a te înghesui și a sta la coadă se substituie peste tot nevoilor cât de cât raționale". — *Minima moralia. Reflecții dintr-o viață mutilată,* 76, Editura Univers, București, 1999, p. 123.

18 Termenul de „bioetică" a fost folosit pentru prima dată de oncologul Van Rensselaer Potter, în anul 1970, cu sensul de a denumi o nouă disciplină, pentru a uni cunoașterea biologică cu sistemul valorilor umane. — Vezi: Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica. I. Fondamenti ed Etica Biomedica,* seconda edizione, Milano, Vita e Pensiero, 1944, p. 30.

19 Germenul Hans Jonas — fost discipol al lui Husserl, Heidegger și Bultmann — a devenit un cunoscut filosof al eticii tehnologiei, o dată cu dezvoltarea tehnică occidentală și cu înmulțirea întrebărilor referitoare la sensul acesteia. Cunoscuta sa carte *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation,* apărută în 1979,

este fundamentală pentru noua atitudine responsabilă a comunităţilor umane faţă de posibilităţile tehnice ale momentului şi faţă de repercusiunile — uneori imprevizibile — pe care acestea le presupun.

20 Arhipresb. John Breck, *Dilemele bioetice şi Ortodoxia*, trad. rom. Sebastian Moldovan, în „Revista Teologică", an 8, 1998, nr. 1, p. 3. Pentru detalii esenţiale asupra Bioeticii, a se vedea întregul număr al revistei amintite, printre foarte puţinele periodice bisericeşti din România care au alocat spaţiu onorabil acestei teme, despre care la noi se ştie încă deestul de puţin. „Renaşterea", revista Arhiepiscopiei Clujului, este un alt periodic bisericesc din România care a tratat consecvent probleme de bioetică deja începând cu numărul 5/1997, în care tema centrală a purtat titlul *Involuţia (gen)etică*. Asupra subiectului s-a revenit constant — mai ales în ultimii ani —, cu ştiri, informaţii, articole şi comentarii; enumerăm aici câteva dintre ele: Î.P.S. Arhiepiscop Bartolomeu — *Biserica şi transplantul de organe:* nr. 11/1998; P.S. Irineu Bistriţeanul — *Viaţa, un dar sacru sau o povară psiho-somatică?:* nr. 2/2001; Pr. Prof. John Breck — *Dilemele morale ale medicinii actuale;* Radu Preda — *Reinventarea umanităţii:* nr. 5/2001; Dr. Mihai Lucan — *O bioetică socială:* nr. 6/2001; *Embrionul uman nu este un lucru:* nr. 9/2001; Conf. Dr. Mircea Buta — *Bioetica sau morala ştiinţei:* nr. 11/2001.

Pentru spaţiul cultural românesc, bioetica a fost până nu demult un domeniu prea puţin cunoscut. S-a ştiut puţin chiar şi referitor la sfera semantică a termenului şi la mutaţiile produse pe plan internaţional cu referire la obiectul de studiu al noii discipline. După 1990 însă, ea s-a bucurat de un interes din ce în ce mai crescut — nu doar în rândul specialiştilor: medici, teologi, biologi, ci şi în cadrul maselor —, lucru care se datorează problematicii noi de ordin social şi moral apărute în contextul circulaţiei libere de idei şi atitudini: liberalizarea avortului, posibilitatea tehnică de realizare a naşterii „in vitro", ca şi mai noua dispută asupra clonării umane. Deoarece bioetica s-a conturat ca o punte de legătură între ştiinţă — în special biologie — şi sistemul valorilor umane cuprinse şi tratate în domeniul etic sau moral, teologia ortodoxă s-a apropiat destul de repede de noul subiect, pronunţându-se asupra diverselor aspecte cuprinse în sfera cercetării sale, chiar dacă luările de poziţie au fost cel mai adesea aproximative. Este motivul pentru care Arhiepiscopul Bartolomeu Anania al Clujului i-a propus Sfântului Sinod al BOR şi acesta a aprobat — în şedinţa sinodală din 4-5 iulie 2001 — înfiinţarea unor Comisii Locale de Bioetică la Bucureşti, Cluj-Napoca şi Iaşi, formate din teologi şi medici, care să discute problematica noului domeniu şi — prin Comisia Naţională de Bioetică — să facă propuneri de ordin pastoral pe care Biserica Ortodoxă să le recomande clerului şi credincioşilor. În faza actuală, comisiile locale şi-au întrerupt activitatea şi se aşteaptă atitudinea Sinodului.

21 Despre cercetare în domeniul ştiinţei şi al bioeticii ca justificare a curiozităţii, vezi studiul lui Harm Klueting, *Von der 'Göttlichen Ordnung' zur 'Entgötterung der Welt durch Gott':* fides *und* curiositas *in der begegnung von Glaube und Wissen in der Neuzeit*, în vol. *Schöp-*

fungsglaube — von der Bioethik herausgefordet, ed. cit., mai ales capitolul *Naturwissenschaft seit der Legitimierung der curiositas*, p. 74-82.

22 Autorul lucrării *Zur Sozialphilosophie der Technik* (Frankfurt am Main 1982). H. Lenk afirmă categoric: „Problematica etică privind ştiinţa şi tehnica se pune astăzi mai acut decât înainte, având în vedere puterea mai mare a omului de a dispune de mediul neuman, de 'natură', dar şi noile posibilităţi de manipulare a vieţii, mai cu seamă a vieţii umane înseşi. Datorită utilizării tehnicii fundamentate ştiinţific, posibilităţile de intervenţie şi de acţiune ale omului au crescut până la dimensiuni nebănuite înainte". — Apud: Maria Fürst, Jürgen Trinks, *Manual de filozofie*, Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 203.

23 Ioan I. Ică jr., *Globalizarea — mutaţii şi provocări*, în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, realizat şi prezentat de Ioan I. Ică jr. şi Germano Marani, Deisis, Sibiu, 2002, p. 491.

24 O pertinentă poziţie asupra punctului de vedere ortodox referitor la bioetică şi la contextul modern în care ea apare, la Sleiman Gebran, *Biotechnik und Genforschung aus orthodoxer Sicht: Plädoyer für eine spirituelle Bioethik*, în „Ökumenische Rundschau" 3/2002, p. 291-314.

25 În august 2000, Biserica Ortodoxă Rusă şi-a exprimat doctrina ei socială — înţeleasă ca răspuns al momentului la întrebările politice, sociale, culturale şi tehnico-ştiinţifice —, inclusiv asupra celor de bioetică. A se vedea documentul aprobat de Sinodul Episcopal Jubiliar, în *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Konrad-Adenauer-Stiftung e. V., 2001. Problemele de bioetică — p. 95-108 şi, în traducerea românească a arhidiaconului Ioan I. Ică jr., în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente-documente-analize-perspective*, ed. cit., p. 185-266; Bioetica, p. 241-250.

26 Câteva aspecte de bioetică legate de familie, la Pr. dr. Vasile Răducă, *Bioetica, familia şi morala creştină*, în „Studii Teologice" an 51, 1999, nr. 3-4, p. 103—117.

CHURCH AND SOCIETY, IN THE THREE SAINTS HIERARCKS AND TODAY

The article begins by evoking the basic features of the attitudes of the most renowned and revered Eastern Bishops of the late fourth century A.D. — Sts. Basil the Great, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom — towards the cultural and social issues of their time. Then, it delineates the most important modern and post-modern challenges confronting the Church within Romanian society nowadays: secularism, individualism, egocentrism, libertinism, bioethical issues.

Finally, it advances suggestions concerning the proper answers the Church, cleargy and laity as well, could offer as a wittness to the world we live in.

ARTA ECLESIALĂ — ICOANA UNIVERSULUI

Biserica — înțeleasă în extinderea ei spațial-temporală și în coordonatele ei cosmice, răspunde dorului după raiul cel pierdut. Se spune că, dacă omul nu ar fi căzut și ar fi rămas mai departe în rai, atunci Biserica, în înțelesul ei divino-uman actual, nu ar fi existat[1]. În fapt, Raiul întreg era o biserică, în sensul de spațiu care împlinea unitatea omului cu Dumnezeu și cu întreaga creație. Dar păcatul, despărțind pe om de Dumnezeu, înstrăinându-l de Creator și de creație, l-a îndepărtat pe om din *biserica-rai*. Numai că păcatul nu a putut distruge raiul și nici dorul sau nostalgia după el, acesta rămânând modelul suprem al armoniei după care tânjește și suspină întreaga creație.

La Întruparea Sa, Hristos a pus temelia noului așezământ adică Bisericii Sale, a cărei trăinicie spirituală nu va putea fi slăbită de nimic. Biserica întemeiată de Hristos, și în care s-a revărsat harul Sfântului Duh, depășește granițele temporale dar și pe cele spațiale. Ea *a fost, este* și *va fi*, nesupusă stricăciunii timpului. De asemenea, ea este *aici* dar și *pretutindeni*, căci viziunea asupra lumii depășește granițele egoismului „uman". Hristos a venit să restabilească întreaga creație, ce poate fi socotită a fi o biserică în sensul larg al cuvântului.

Tema „lumii ca biserică (templu) era un loc comun în filozofia greacă, ea fiind reluată și de unii scriitori creștini. De pildă, Origen scria că și cel mai „simplu creștin știe că orice locșor din lumea aceasta face parte din univers, iar lumea întreagă este ca un templu al lui Dumnezeu".[2] Dar, cel care a accentuat în mod deosebit acest aspect a fost Sfântul Maxim Mărturisitorul. Se poate spune că *viziunea sa asupra bisericii este una cosmică sau că cea asupra cosmosului este una eclesiologică,* căci, în capitolul II al *Mystagogiei* sale, el vorbește tocmai despre sfânta biserică a lui Dumnezeu care este „*chip și icoană a întregului cosmos* (s.n.), constătător din ființe văzute și nevăzute, având aceeași unitate și distincție ca și el".[3]

Aparent, atunci când vorbește despre Biserică ca despre o icoană a cosmosului, el pare a se referi mai degrabă la icoana Bisericii-instituție, decât la o construcție concretă, dar, în lucrarea sa, nu există o delimitare clară între cele două sensuri ale cuvântului *biserică*, întrucât referirile la *Biserica-trup tainic* al lui Hristos — zidire spirituală — privesc și pe biserica înțeleasă ca *lăcaș de cult* — zidire materială.

Biserica-instituție divino-umană, în cele două forme de manifestare — Biserica văzută și cea nevăzută, adică Biserica luptătoare și Biserica triumfătoare — nu este despărțită, ci formează una și aceeași Biserică. Tocmai de aceea Biserica, în sensul larg al cuvântului, a fost

înţeleasă ca icoană a cosmosului, întrucât şi acesta este „unul şi neîmpărţit, cu toată deosebirea părţilor sale"[4], pe care le înfăţişează în deosebirea lor, dar făcându-le să se raporteze totodată la unitatea şi neîmpărţirea sa[5].

Spaţiul eclesial este ferm orientat, în plan orizontal dar şi în cel vertical, către Hristos aflat pe masa altarului dar şi în ceruri. Prin acest mesaj direcţional transmis de biserică, ea devine o icoană a universului sau a lumii întregi. Ea e spaţiul în care poate fi cunoscut Dumnezeu. Dar şi universul are o menire similară, creaţia întreagă fiind un mijloc de cunoaştere a lui Dumnezeu, căci „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi îndumnezeire" (Rom. 1, 20). Lumea şi-a păstrat această caracteristică, chiar dacă, în urma căderii în păcat, ea şi-a pierdut transparenţa, devenind opacă, un obstacol între om şi Dumnezeu. Omul, în loc să ajungă ca, prin ea, să-L cunoască pe Creator şi să i se închine, s-a oprit la lume, idolatrizând-o şi considerând-o scopul final al acestei vieţi.

Or, Biserica este tocmai acea lume care caută cu toate mijloacele pe care le are ca să-l îndrume pe om către adevăratul Creator pentru ca să nu se mai închine creaţiei. Lăcaşul de cult, prin orientarea sa spaţială, ca şi prin programul său iconografic, de fapt prin toate formele de manifestare ale artei sacre, caută să imprime omului un singur sens, acela către Dumnezeu; din acest punct de vedere se poate spune că biserica este *icoana* universului întreg, dar a unuia transfigurat, întrucât ea reuşeşte să facă ceea ce acesta nu poate, adică să ofere o singură orientare, către cele spirituale, iar nu către cele lumeşti.

S-a comentat îndelung frumuseţea celor nevăzute, ce ar putea fi pregustate, dat fiind faptul că au chip şi icoană în frumuseţile lumii materiale. Toată alcătuirea bisericii, precum şi întregul vocabular al formelor arhitecturale şi picturale au ca scop crearea unei *armonii* a spaţiului interior, care constituia un sprijin în plus adus ideii de *biserică-icoană a cosmosului*. La vechii greci, *kosmosul* era universul considerat ca un sistem ordonat, un tot unitar şi armonios. Se pare că primul care a caracterizat universul ca fiind *kosmos* a fost Pitagora — după pitagoreici, universul este un *kosmos* întrucât poate fi redus la proporţii matematice *(harmonia)*, iar numărul *(arithmos)* este o *arche*[6] a tuturor lucrurilor, de unde şi încercarea de a restabili această armonie cosmică în suflet *(katharsis)*.[7] Kosmosul era în opoziţie cu *haosul* din care fusese scos şi creat, acea stare de totală dezordine în care se aflase materia înainte de a fi organizată. Din această pricină, *kosmeo* înseamnă a înfrumuseţa sau a împodobi[8].

La rândul său, spaţiul eclesial trebuie să fie un spaţiu ordonat, armonizat. În haosul care a cuprins lumea după căderea în păcat a primilor oameni, mântuirea adusă de Hristos semnifică tocmai restaurarea ordinii şi frumuseţii specifice lumii create de Dumnezeu. Frumuseţea celor nevăzute poate fi pregustată în lumea aceasta, dat fiind

faptul că are chip și icoană în frumusețile lumii materiale. Privindu-le pe cele de aici, ni le putem închipui și pe cele viitoare.[9]

Refacerea *cosmosului*, sau a armoniei estetice începe chiar de la spațiul sacru al bisericii. Înmulțirea liniilor și a spațiilor curbe — fapt care a dus la înlăturarea „monotoniei liniilor drepte"[10] — împletirea formelor structural-spațiale, desfășurarea sau dispunerea lor „în cascadă", a făcut ca întreg spațiul interior al bisericii să fie perceput după coordonatele armoniei estetice specifice cosmosului sau universului.

Pentru a fi o veritabilă icoană a universului, biserica urma să sugereze *infinitatea* acestuia; sarcina se dovedea dificilă, pare greu de crezut că *materialitatea* poate sugera în vreun fel *imaterialitatea*. Și totuși, arhitectura bizantină a știut să aleagă din vocabularul formelor constructiv-spațiale pe acelea care — printr-o combinație bine gândită, corelată cu o anume viziune simbolică — au putut crea forme materiale ce par a contrazice materialitatea însăși; spun *par*, întrucât în cadrul eclesial conflictele sau antinomiile nu sunt decât aparente.

O anume tipologie de forme curbe, un sistem propriu de combinare a lor, dar, mai presus de toate, o concepție teologică asupra spațiului arhitectural — toate au contribuit la realizarea sentimentului *infinitului* în cadrul unei structuri *finite* constructiv. De pildă, în cadrul structurii basilicale, „accentuarea profunzimii este creată de predominanța unei axe longitudinale ducând la absida semicirculară care, prin forma sa, dă impresia că ne deschide brațele și crește cu atât mai mult senzația că spațiul este fără sfârșit".[11] În cazul celei centrale, cupola, prin însăși forma sa sferică ce îndeamnă la parcurgerea fără de sfârșit, sugerează infinitul.

Privitor la capacitatea spațiului eclesial de a sugera infinitul și implicit sublimul printr-o accentuată micșorare a sa, trebuie precizat faptul că dimensiunile modeste nu sunt similare cu lipsa de monumentalitate: aceasta nu dispare, dar poate fi „sugerată pe o cale ocolită, nu atât prin dimensiunea zidurilor, încăperilor, turnurilor, cât prin soluții de organizare. Un anume tip de monumentalitate implicită poate fi obținut, paradoxal, prin proporționalitate și armonie, chiar printr-o afișată modestie. Soluția este — dacă adoptăm distincția lui Worringer — mai aproape de «organic» decât de «mecanic»".[12]

În natură, sentimentul sublimului este declanșat de monumentalitate, spații sau fenomene gigantice, pe când în cadrul spațiului eclesial, sentimentul sublimului este imprimat de conștientizarea faptului că Cel pe care „cerul și cerul cerurilor" nu-L încap (III Regi, 8, 27) nu s-a uitat la dimensiunile spațiului clădit pentru a-L cuprinde și a ales te copleși prin aceea că reușește să fie icoana Împărăției cerești, infinitului divin într-un finit uman. Trăirea estetică a spațiului eclesial este pătrunsă, transformată, de fapt *transfigurată* de trăirea prezenței lui Dumnezeu. Un spațiu eclesial mic, strâmt prin dimensiunile sale, poate copleși prin aceea că reușește să fie icoana Împărăției cerești, infinită, extatică, perfectă și deci, sublimă. Ea nu sugerează măreția divină prin amploarea proporțiilor, ci printr-o anumită structură spațială, în

care credinciosul experiază infinitul care îl cutremură, îl transformă, dar nu îl copleşeşte.

Un alt mijloc de a sugera infinitatea specifică universului este pictura interioară. Scopul era obţinerea dilatării spaţiului arhitectural, *dematerializarea* lui — şi acesta a fost încă unul din motivele pentru care arta bizantină a încurajat folosirea mozaicurilor care, prin fondul lor auriu, desfiinţau orice materialitate: „prin acoperirea tuturor pereţilor cu mozaicuri, este negat orice contrapunct de greutate şi de sprijin, pereţii lucioşi şi scânteietori devin un veşmânt de materie uşoară, moale şi subţire, mai sensibilă la presiunea unui spaţiu interior care se realizează în nenumărate dilatări".[13]

Atunci când greutăţile financiare au stagnat împodobirea cu mozaicuri, drept care s-a recurs la frescă, tendinţa de redare a infinităţii nu s-a schimbat; în locul fondului auriu a apărut cel albastru, evidentă imagine a cerului, simbol al infinitului. În final, „toate formele tind să depăşească materialitatea lor pentru a sugera spiritul infinit. Pentru a ajunge la aceasta, arta bizantină nu a abolit limitele formei, ca în cazul artei moderne care ajunge astfel la *informal*, la abstract, ci printr-un exces de abstracţiune... ea exprimă formele sale dematerializate".[14]

Aceeaşi nuanţare se impune şi atunci când se discută *scara umană*. Pentru ca un spaţiu eclesial să fie la scara umană, nu este necesar să i se aplice normele valabile în cadrul templelor antice, întrucât sunt două categorii de spaţii religioase având conotaţii diferite. În cadrul bisericii, „măsurătoarea" este realizată de către suflet, în totalitatea manifestărilor sale, raţionale, sentimentale şi volitive. Nu se poate vorbi numai de măsurarea rece, calculată matematic, a unor dimensiuni precise, standard.

De pildă, despre o coloană a templului egiptean din Karnak, se poate spune că ar transmite un alt mesaj arhitectural decât cel al monumentalului strivitor, dacă ar fi transpusă într-un spaţiu eclesial pe măsură. O cupolă aflată la cincizeci de metri deasupra capului poate genera o stare de anxietate la gândul unei iminente prăbuşiri sau, dimpotrivă, sentimentul stabilităţii, la gândul că ea pare a fi susţinută temeinic de mii de raze de lumină, agăţată de cer printr-un lanţ de aur, după cum spunea Procopiu[15]; ea nu copleşeşte, nici nu striveşte, ci *defineşte*. Ceea ce determină „citirea" diferită a unor spaţii relativ asemănătoare ca proporţii este, de fapt, trăirea lui Dumnezeu, locuitor sau nu al acestor spaţii.

În arhitectură se poate vorbi despre spaţii *închise* şi spaţii *deschise*, primele apar instinctiv limitate, în timp ce ultimele par infinite. Spaţiul închis nu este neapărat cel delimitat de ziduri, de pildă o curte interioară, o piaţă renascentistă sau monumentul megalitic de la Stonehenge pot fi considerate spaţii închise. De asemeni, un spaţiu delimitat net printr-o masă de zidărie poate părea un spaţiu deschis, prin formele constructive şi decorative adoptate — este cazul bisericilor bizantine

în care cupola sugerează cerul infinit sau unde omul se simte, în sfârşit, liber.

Mai întotdeauna, un „spaţiu închis satisface fără îndoială nevoia de securitate, de protecţie, de linişte care se află în străfundul oricărui suflet uman, în timp ce spaţiul deschis satisface nevoia de libertate, de expansiune în sensul unei lumi fără limite. Aceste două sentimente diametral opuse, departe de a se exclude, trebuie dimpotrivă să coexiste; redus la el însuşi, spaţiul închis ne dă impresia de a fi încarceraţi, spaţiul deschis, dimpotrivă, de a fi expuşi anarhiei şi haosului".[16] Cadrul spaţial eclesial este cel care reuneşte în sine cele două atribute, aparent antinomice, finitul şi nonfinitul. Biserica este după modelul Hristos, infinitul fiind unul dintre atributele Sale, dar şi icoana universului, despre care se spune că este infinit. Dar tot biserica este şi *spaţiul-mamă*, care sugerează ocrotirea şi odihna de la sânul mamei, spaţiu care trebuie să fie delimitat material, finit.[17]

Este spaţiul căruia îi este proprie infinitatea mişcării către Dumnezeu, ale cărui axe direcţionate orizontal şi vertical formează crucea — idee care apare mult mai bine exprimată în structura trilobată, cu cele trei abside semicirculare. Aici, infinitul este sugerat de forma rotunjită a acestora, ce contureazā nişte spaţii în care mişcarea pare a se termina, când de fapt, tocmai circularitatea lor sugerează infinitatea mişcării.

Imaginea unei biserici bizantine nu mai poate fi concepută fără existenţa *cupolei* sau a *turlei*, care, fiind partea cea mai înaltă şi mai apropiată de cer, reprezintă imaginea cerului care se bolteşte deasupra pământului sau a împărăţiei cerurilor. În descifrarea acestui sens, pictura deţine un rol de seamă. În vârful turlei se află icoana lui Hristos Pantocrator, *adică chipul lui Dumnezeu Atotţiitorul*, din care pricină mai este numită şi „turla Pantocratorului",[18] dar nu singur, ci înconjurat de ierarhia cerească[19], de oştile cereşti pictaţi în costume deosebite, uneori cu lancea în mână[20].

Biserica a fost recunoscută ca fiind „*cerul* (s.n.) pământesc, întru care locuieşte şi umblă Dumnezeul cel ceresc"[21], aşadar *cerul pe pământ*. Cupola este cerul vizibil, şi de aceea pe ea este figurat Hristos, care apare „într-un cer îndepărtat, cerul terestru care se deschide pentru a ne lăsa să-L vedem"[22]. În cromatica iconografiei creştine, roşu şi albastru au anumite interpretări simbolice. În icoana lui Hristos Pantocrator, pictată în centrul naosului, „culoarea tunicii şi a mantiei a fost legată de denumirea de «împărat al cerurilor» dată lui Dumnezeu, figurat prin Hristos. Pictorii au folosit mai întotdeauna roşul de purpură împărătească pentru tunică şi albastrul intens al cerului pentru mantie"[23].

De fapt, din momentul în care Hristos S-a arătat în lume, cerul este sinonim cu biserica: „Adevărat, adevărat zic vouă, de acum veţi vedea cerul deschizându-se şi pe îngerii lui Dumnezeu suindu-se şi coborându-se peste Fiul Omului". (Ioan 1, 51). De aceea, se poate spune despre creştini că ei sunt aceia care şi-au agonisit zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică, *în ceruri* (II Cor. 5, 1).

Se remarcă cu uşurinţă faptul că, în primele secole, edificiile de cult erau imense, în cazul structurii basilicale, lungimea depăşea uneori suta de metri, iar în cazul basilicilor cu cupolă erau căutate soluţiile îndrăzneţe, în care diametrul cupolei era mai mare de 10—15 m. Spaţiul imens astfel obţinut poate fi justificat de considerentele utilitare — dorinţa de a cuprinde cât mai multe persoane — dar şi de cele simbolice. Biserica, fiind icoana universului, se considera necesar ca spaţiul său să fie imens, pentru ca cel care intra înăuntru să nu se mai simtă încorsetat de învelişul material al lăcaşului, întrucât spaţiul liber îi dădea senzaţia de libertate şi de mişcare în toate sensurile.

Având asemenea dimensiuni impresionante, cupola putea fi considerată, cu adevărat, o icoană a bolţii cereşti. Cu timpul însă, diametrul acesteia a descrescut, ducând implicit şi la micşorarea spaţiului eclesial[24]. Cu toate acestea, este evident faptul că în „Bizanţ şi în ţările de tradiţie sau înrâurire bizantină, cupola a rămas factor esenţial al bisericii"[25], aspect lesne de înţeles având în vedere semnificaţiile cosmice ale spaţiului eclesial.

După cum am arătat, iconografia turlei are ca temă de bază pe „locuitorii Cerului, adică Biserica cerească: pe Dumnezeu şi Sfinţii îngeri, curtenii Săi, apoi pe aceia care sunt temeliile Bisericii creştine şi membrii cei mai de frunte ai Bisericii triumfătoare: proorocii, care au prevestit-o şi care L-au prevestit pe Hristos, apostolii, care au fost colaboratorii Lui în viaţa pământească, şi Evangheliştii, care ne-au lăsat în scris viaţa şi învăţătura Lui"[26]. Aceştia apar pictaţi pe tamburul turlei, întâi patriarhii şi proorocii, apoi, pe al treilea registru al turlei, apostolii; de obicei sunt pictaţi numai opt, iar numărul lor până la doisprezece este completat de cei patru evanghelişti pictaţi pe pandantivi[27]. Pictura turlei vrea să aducă în faţa ochilor faptul că în ceruri se desfăşoară *Liturghia îngerească* în cadrul căreia slujeşte Hristos, înconjurat de un sobor de îngeri; de aceea, apare reprezentată procesiunea solemnă a *Vohodului mare*, ce se desfăşoară iconografic în ultimul registru al tamburului turlei din naos sau în partea superioară a hemiciclului absidei altarului[28].

În lucrarea sa referitoare la *numirile dumnezeieşti*, Sfântul Dionisie Areopagitul a nuanţat tendinţa tuturor către Dumnezeu ca spre Bine şi Frumos: „şi se spune că se mişcă minţile dumnezeieşti, unindu-le în mod *circular* (s.n.) cu iluminările fără început şi fără sfârşit ale frumosului şi binelui; dar şi în mod direct în linie dreaptă când ies spre purtarea de grijă a celor de mai jos, îndreptându-le pe toate în mod direct (în linie dreaptă) şi în mod circular şi în spirală[29]; la rândul lor, şi mişcarea sufletelor este tot *circulară, în spirală* şi *în linie dreaptă*[30]. În *Scolii*, Sfântul Maxim Mărturisitorul a accentuat şi el specificul mişcării circulare a minţilor şi a sufletelor către Dumnezeu.

Şi patriarhul Photie al Constantinopolului, în omiliile sale, s-a referit la circularitatea mişcării spaţiului eclesial: „de aici încolo, totul pare a fi într-o mişcare ekstatică, şi că biserica însăşi se învârte în jurul tău. Pentru că privitorul, prin mişcarea lui în toate direcţiile şi prin

permanenta lui rotire pe care o experimentează datorită spectacolului multicolor oferit din toate părţile, îşi imaginează că propria sa condiţie este transferată obiectului"[31]. Impresia lăsată de scrierea sa este că „el vorbeşte mai mult de experienţa mişcării, decât de o repaosului. Dar de aceea a unei mişcări în plinătatea aceluiaşi infinit. Pare că totul se află în mişcare. Naosul pare a se învârti împrejur"[32].

El caută să fixeze în repere noţionale inefabilul infinităţii divine, simbolizat de structura circulară, a cărei mişcare este fără sfârşit. Nu se ştie cu exactitate cum arăta structura bisericii descrisă de patriarh, dar, pentru ca un spaţiu să poată sugera infinitatea mişcării circulare, era necesară predominanţa formelor circulare, care caracterizează vocabularul formelor arhitecturale specifice spaţiului eclesial ortodox.

În desfăşurarea slujbelor, se poate constata cu uşurinţă mişcarea circulară de la stânga la dreapta, în sens invers mişcării soarelui pe bolta cerească. De pildă slujba sfinţirii bisericii, apoi ceremoniile prohodului din Vinerea Mare[33] sau din ajunul Adormirii Maicii Domnului — în cadrul exterior al spaţiului cultic[34]. În cadrul liturgic, *vohodul mic* — simbolizând *Epifania* Domnului sau arătarea Sa de la Botez[35] — ca şi *vohodul mare* — închipuind ultimul drum făcut de Hristos de la Betania până în Ierusalim, unde a fost întâmpinat cu osanale de către mulţimea adunată sau, mai degrabă, cortegiul funerar care L-a purtat pe Hristos de la Golgota până la Mormântul pregătit[36] — se înscriu deasemeni într-un traseu circular, urmând aceeaşi direcţie. Apoi înconjurarea mesei în formă de horă din rânduiala slujbei Botezului[37], a Cununiei sau a Hirotoniei, *(Isaie, dănţuieşte)*[38], sensul mişcării credincioşilor la miruit, toate acestea imprimă actelor cultice o circularitate cu profunde înţelesuri simbolice.

Astfel, se conturează ideea existenţei unui *univers circular*, în mijlocul căruia se află Dumnezeu, o viziune fascinantă a lumii, cu ritmul său sacru şi liturgic, în care întreaga existenţă este privită ca act liturgic, ca adoraţie, cult solemn şi „dans sacru" — şi care constituie „stratul cel mai adânc al gândirii Sfântului Maxim", în fapt, o idee a lui Pseudo-Dionisie[39]. Circularitatea lumii întregi, deci şi a bisericii înţeleasă ca icoană a universului, este sugerată atât de programul iconografic cât şi de forma predominant circulară a spaţiului liturgic, începând cu turla şi terminând cu forma absidelor. Poate de aceea, în Transilvania, absidelor laterale li se mai spune şi *hore*, ca o ilustrare a participării lor la „hora liturgică".

Opus dinamicii cercului, este pătratul, considerat a fi de regulă „o figură antidinamică, ancorată pe patru laturi. Simbolizează oprirea sau clipa smulsă. Pătratul implică ideea de stagnare, de solidificare; ba chiar de stabilizare în perfecţie. În timp ce mişcarea uşoară este circulară, rotunjită, oprirea, stabilitatea se asociază cu figurile colţuroase, cu liniile contrastante şi sacadate"[40]. Biserica este icoana universului şi prin structura sa cubică — perfectă, stabilă — dar şi prin cea alungită — structură care, direcţionată către Răsăritul cel de sus, este icoana lumii transparente prin care omul înduhovnicit poate vedea pe Dumnezeu. Această

confuzie apărută între forma pătrată şi cea dreptunghiulară poate fi lesne explicată, din momentul în care este înţeles simbolismul cosmic al lăcaşului de cult şi mesajul său soteriologic şi eshatologic.

În legătură cu problematica planului pătrat sau dreptunghiular ce caracterizează naosul, este semnificativă confuzia ce s-a făcut între imaginea bisericii Sfânta Sofia din Edessa şi viziunea lui Cosmas Indicopleustès asupra configuraţiei universului. Referitor la Sfânta Sofia, este evident faptul că ea aplica formula unui cub cu o cupolă deasupra, formulă despre care s-a afirmat că „seamănă mult cu cea dată Universului de către Cosmas... în binecunoscuta sa Topografie creştină"[41].

Nikolai Ozolin nu precizează, însă, dacă asemănarea este absolută dar, de-a lungul timpului, imaginea universului dată de Cosmas a fost percepută ca fiind cea a unui cub surmontat de cupolă, deşi el se referise la tabernacolul din Vechiul Testament, care, evident, avea o formă alungită. André Grabar, vorbind despre Sfânta Sofia din Edessa, remarca faptul că biserica era icoana universului datorită formei sale cubice, „căci la vremea respectivă aceasta era forma dată universului de către ştiinţa timpului"[42] sau că „fără dubiu se poate spune despre Sfânta Sofia din Edessa că era un edificiu în plan pătrat, şi totodată o imagine a universului"[43].

Fiind icoana sau simbolul cosmosului, biserica urma să preia, din multitudinea formelor arhitecturale, pe acelea care să sugereze, cât mai expresiv cu putinţă, atributele acestuia: bolta cerească, infinitatea spaţiului, dematerializarea suportului construit. Astfel, alcătuirea bisericii a adoptat *structura cubică, încoronată de o cupolă*, a cărei formă sferică amintea bolta cerească[44]. În viziunea autorului *Poemului despre Sfânta Sofia din Edessa* cupola, care era „cerul cerurilor", se sprijinea pe cele patru arce masive ce marcau laturile unui cub şi care simbolizau „cele patru laturi ale universului", toate conducând către ideea alcătuirii bisericii după cea a universului.

În viziunea sfinţilor amintiţi mai sus întreaga creaţie este un vast cerc al cărui centru este Dumnezeu Însuşi, iar cupola bisericii, la rândul ei, este simbolul cerului, fapt pentru care prezenţa sa era absolut necesară pentru a imprima o anumită circularitate a spaţiului eclesial şi pentru ca biserica să poată sugera universul. De aceea, pe măsură ce posibilităţile constructive s-au perfecţionat, s-au construit foarte rar biserici fără cupolă. La rândul său, naosul, având forma pătrată, este de fapt simbolul pământului, al stabilităţii şi a unui fel de siguranţă; cubul, datorită poziţiei sale stabile a fost luat drept simbolul stabilităţii şi de aceea el se află adesea la baza tronurilor imperiale[45], iar simetria faţă de cele trei axe ale sale, amplifică sentimentul perfecţiunii şi al ordinii interioare. Structura *cub-cupolă*, specifică naosului, este considerată a fi icoana universului, simbolizând astfel atât pământul, icoană a universului îmbrăţişat de Creatorul său.

S-a susţinut faptul că artei bizantine i se potriveşte categoria estetică a *sublimului*, pe când *frumosul* rămâne specific artei greceşti[46]. Ter-

menul de „sublim" provine din limba latină, având sensul, la propriu, de înălţime, elevaţie, de unde a derivat şi sensul său figurat de *perfecţiune* şi *grandoare* a operei artistice. El apare folosit pentru prima dată în eseul *Despre sublim* atribuit, cu rezerve însă, lui Longinus[47], şi este caracterizat ca fiind acea stare care nu convinge în mod propriu, ci duce la extaz[48]. Dacă la vremea sa tratatul fusese scris şi privit ca unul de retorică, cu timpul a ajuns să fie „citit şi recitit ca un tratat de estetică"[49].

După Kant, sublimul este întotdeauna *mare*, spre deosebire de frumos care poate fi şi *mic*, impresionând atât în spaţiu cât şi în timp, prin durata sa, amplă şi suverană; el este un *maximum de perfecţiune*[50]. Judecat strict doar din punctul de vedere al principiilor arhitecturale, un spaţiu copleşeşte prin amploarea şi măreţia sa. Prezenţa simultană a dimensiunilor şi a forţei e indispensabilă exprimării sublimului.[51] O cupolă al cărei diametru atinge 40 de m, o biserică a cărei turlă depăşeşte înălţimea de 45 de m, nu au cum să nu sugereze sublimul. Însă, fenomenul prezenţei sublimului pare a fi inexplicabil în cazul unui modest edificiu, ce nici nu atinge 10—15 m în înălţime şi al cărui spaţiu interior, din pricina dimensiunilor sale modeste, pare a se strânge înăuntrul său. Astfel, spaţiul eclesial bizantin este cel care pare a contrazice acest atribut de *grandoare* asociat sublimului. Interiorul Sfintei Sofia din Constantinopol este sublim[52], dar la fel este şi cel al micuţei biserici de la poalele acropolei ateniene.

P. A. Michelis consideră că diferenţa fundamentală dintre arta creştină orientală şi cea occidentală constă în exprimarea sublimului: „ultima este mult mai exterioară, mult mai materială în exprimare; sugerează sublimul prin mase şi prin forţe oarbe, riscând astfel să devină informe. Cealaltă este mai mult interioară, mai spirituală, sugerează sublimul prin profunzimea şi caracterul elanului său. Iată de ce rămâne în limitele măsurii, în volumele sale ca şi în forţa sa. Forma este păstrată. Este ceea ce explică faptul că arta bizantină poate sugera sublimul chiar în intensitatea secretă care se degajă în bisericile sale minuscule, ca cea de la Gorgoépikoos"[53].

El consideră că *„sentimentul sublimului este sursa întregii arte creştine* (s.n.); urmând psihologia şi tendinţele spirituale ale unui popor, această artă a găsit de fiecare dată un stil şi o expresie specifice şi originale"[54]. Punctul de vedere respectiv limitează definirea artei bizantine doar în funcţie de coordonatele estetice[55], or, originalitatea acestei arte îşi are izvorul nu în inventivitatea sau în spiritul sintetic prin care se remarcă unele culturi, deosebindu-se de cele contemporane lor, ci în izvorul unic şi nesecat al trăirii personale a lui Hristos.

Spaţiul sacru, „produs" al lumii artistice, nu poate fi separat de lumea spirituală, în care îşi află deplina justificare existenţială. Asemenea celorlalte forme de manifestare ale artei liturgice, nici alcătuirea bisericii nu poate fi privită ca „obiect" ce aparţine doar sferei artistice, separată de lumea spirituală în care îşi află sensul existenţei sale. Lăcaşul de cult, pictura, muzica împreună cu toate obiectele de cult sau care sunt integrate cultului liturgic, aparţin deopotrivă lumii teologice şi artistice. Ele

nu înfăptuiesc o sumă sau unire a două elemente străine, puse laolaltă, elementul *artistic* şi cel *religios*, ci realizează tocmai împreună-lucrarea, sinergia specifică vieţii creştine.

Numai din acest punct de vedere „divino-uman" se poate admite că „sentimentul sublimului este sursa întregii arte creştine", întrucât tocmai izvorul transcendent este cel care imprimă acest sublim, ce nu ţine cont de dimensiunile spaţiului arhitectural. El nu poate fi explicitat clar, ca de altfel nimic din ce ţine de latura artistică, conotativă prin definiţie.

Într-un asemenea spaţiu, sublimul nu este sugerat atât de păstrarea echilibrului şi a formei, sau de întâlnirea a două extreme[56], cât de trăirea prezenţei unei stări de sublim datorate experierii prezenţei lui Dumnezeu. Nu măreţia sau proporţiile grandioase ale edificiului induc sublimul, nici echilibrul savant, şi nici prezenţa simultană a dimensiunilor şi a forţei, ci măreţia, infinitatea Celui care a binevoit să locuiască într-un asemenea spaţiu pe care, datorită micimii sale, orice împărat al lumii l-ar fi considerat nedemn locuirii.

Dar, nu numai formele arhitecturale pot materializa infinitul, ci şi *lumina*, ca şi dozarea ei; cadrul geografic în care a crescut arta bizantină era scăldat în lumina puternică a soarelui meridional. Amplasarea ferestrelor, ca şi raportul plin-gol, nu erau întâmplătoare, ei căutau crearea unui spaţiu simbol al luminii taborice. Mistica Sfântului Dionisie Areopagitul era o mistică a luminii, dar nu a celei fizice, puternice, care orbeşte cu strălucirea ei de la amiază, ci una a întunericului dătător de lumină, a acelui întuneric în care Moise L-a „văzut" pe Dumnezeu. De aceea lumina din bisericile Răsăritului ortodox nu este una puternică, ci nuanţată, gradată, cu scopul de a sugera spaţiul tainicei şi apofaticei infinităţi divine.

Întotdeauna perceperea unui simbol sau *epifania simbolică*, ne situează într-un anume univers spiritual. Acesta este şi motivul pentru care simbolurile nu trebuie desprinse de cadrul lor existenţial: *„să nu căutăm să le smulgem aura de lumină din care s-au ivit pentru a ni se releva şi spunând asta ne gândim la marea şi sfânta linişte a nopţii, când ne-am ridicat ochii spre imensul, majestosul firmament care ne-a vrăjit"*[57]. În situaţia de faţă, ceea ce ajută la înţelegerea simbolisticii locaşului de cult ortodox este, de fapa, *cultul liturgic* ce se desfăşoară aici.

Mystagogiile la care se referă mai toţi cei care discută, comentează şi analizează sensul lăcaşului de cult, nu sunt un soi de dicţionar simbolic al acestuia. Ele vizează în primul rând explicarea Sfintei Liturghii or, motivul pentru care pot apare şi tâlcuiri tainice ale spaţiului eclesial este că acesta depinde de cult, fiind ontologic legat de acesta. Altminteri, tot restul nu este decât *literă*, parte informală, din care nu are cum să izvorască viaţă autentică, căci „litera ucide, iar duhul face viu" (II, Cor. 3, 6).

Spaţiul eclesial prinde viaţă, începând a-şi desluşi tainele, nu atât în lumina explicaţiilor docte, cât mai ales în cadrul taboric al trăirii liturgice, în pregustarea slavei celei neapuse". Numai aşa se poate experia lăcaşul de cult ca icoană a universului, în care podoaba crucii" este iz-

vorul frumuseții bisericii[58]. Nu trebuie ignorat faptul că, „nici în locașul uman al lui Dumnezeu, nici în cel cosmic, nici în cel liturgic propriu-zis, împărtășirea de Dumnezeu nu poate ajunge la capăt. În toate aceste locașuri, împărtășindu-ne de Dumnezeu, experiem infinitatea Lui"[59].

Spre deosebire de primele două biserici, *omul* și *lumea* — care prin însuși structura lor sugerează infinitul, omul fiind la rându-i *microcosmos* și *macrocosmos* — biserica-locaș este circumscrisă și spațial și material. Și totuși, prin vocabularul mijloacelor artistice, bogat în simboluri, printr-o anumită combinare a formelor geometrice, de regulă cele semicirculare sau prin dematerializarea spațiului — biserica reușește să sugereze infinitul-finit sau finitul-infinit într-o armonie cosmică, reușind a fi o *icoană vie a universului*.

Lect. dr. MIHAELA PALADE

Note bibliografice:

1. „Dacă raiul ar fi rămas pe pământ, Biserica în sens divino-uman n-ar exista", cf. Preot Vasile Frențiu, *Templul Vechiului Testament, prototipul lăcașului de cult creștin*, în *Mitropolia Banatului*, an XXIX, 1—3, 1979, p. 8, iar Nichifor Crainic, în *Nostalgia paradisului*, Ed. Moldova, 1994, consideră că Biserica, „în felul cum ființează astăzi și cum îi înțelegem rostul în lume, nu s-a născut în rai. Căci raiul însemna el însuși un templu larg cât universul, în care omul participa direct și nemijlocit la desăvârșirea și la strălucirea dumnezeiască. Biserica s-a întemeiat pe pământ din cauza păcatului. Păcatul e distanța neasemănării omului cu Dumnezeu, e golul imens deschis de om între pământ și cer. Biserica a venit să umple acest gol și să suprime această distanță". *op. cit.*, p. 126.

2. Origen, *Contra Celsum*, 7, 44, în vol., *Scrieri alese, partea a patra*, studiu introductiv, traducere și note de Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, 1984, p. 481.

3. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia — Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, 2000, p. 15.

4. *Ibidem*, p. 16.

5. După cum a rânduit Dumnezeu, cosmosul inteligibil, deci nevăzut se poate vedea în cel sensibil, dar în chip tainic, simbolic, după spusa Sfântului Apostol Pavel, „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi" (Romani, 1, 20). Cea care poate simboliza această „contemplație simbolică a celor inteligibile prin cele văzute" este însăși biserica-locaș de cult care, ca edificiu, este unul singur, dar spațial ea este împărțită în „locul destinat preoților și liturghisitorilor, pe care îl numim *ieration*, și în cel lăsat pe seama întregului popor credincios, pe care îl numim *naos*" *Ibidem*, p. 16—17.

6. *Arche* = început, punct de plecare, principiu universal sau principiu indemonstrabil ultim.

7. Francis E. Peters, *Termenii filosofiei greceşti*, traducere Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 158.

8. De la *cosmos* provin toate derivatele cuvântului *kosmetis-cosmeto*, referitoare la arta împodobirii şi a înfrumuseţării specific feminine, cf. *Nouveau Dictionnaire Etymologique et Historique*, Librairie Larousse, Paris, 1964, p. 202.

9. „Dacă cele trecătoare sunt aşa, cum vor fi cele veşnice? Dacă cele văzute sunt aşa de frumoase, cât de frumoase vor fi cele nevăzute? Dacă măreţia cerului depăşeşte măsura minţii omeneşti, ce minte omenească va putea descoperi natura celor veşnice? Dacă soarele, care este supus stricăciunii, este atât de frumos şi de mare, dacă este iute în mişcare şi-şi face cu atâta regularitate mişcările sale de revoluţie, dacă are o mărime cu dreaptă mărime în univers, iar prin frumuseţea lui este ca un ochi strălucitor, aşa cum se cuvine creaţiei, dacă nu te mai poţi sătura de a-l privi, cât de strălucitor în frumuseţe trebuie să fie Soarele dreptăţii? (Mal., 3, 2)", cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, traducere, introducere, note şi indici de Preot D. Fecioru, P.S.B. 17, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 132.

10. Charles Diehl, *Manuel d'art bizantin*, Paris, vol. I, 1925, p. 446—447.

11. Panayotis Michelis, *Ésthétique de l'Art bizantin*, Flammarion, Paris, 1959, p. 65—66.

12. Ion Ianoşi, *Sublimul în spiritualitatea românească*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1987, p. 37.

13. Bruno Zevi, *Cum să înţelegem arhitectura*, traducere de Cezar Lăzărescu, Sanda Şora şi Lucian Ghelerter, Ed. tehnică, 1969, p. 101.

14. P. Michelis, *Le fini et le non-fini dans l'art byzantin*, en Actes du XII Congrès international des études byzantines, (Ochride, 1961), Beograd, 1963, p. 269.

15. Charles Delvoye, *Arta bizantină*, traducere Florica-Eugenia Condurachi, Ed. Meridiane, 1976, vol. I, p. 97.

16. Michelis, *Esthétique*, p. 106.

17. Rămâne discutabilă afirmaţia conform căreia „arhitectura creştină vrea să sugereze clar infinitul inserându-l în spaţiul închis de biserică căruia vrea să-i elimine limitele materiale, tot aşa cum ascetul caută să se elibereze spiritual închizându-se în spaţiul minuscul al unei chilii" cf. Michelis, *Ésthétique*, p. 108, întrucât nu limitele materiale sunt cele care pot ajuta la desăvârşirea spirituală, oprind patimile să pătrundă; O anumită izolare în planul fizic este necesară, dar ea trebuie dublată de „zidul" spiritual ridicat în faţa ispitelor ce bântuie în lume.

18. Pr. Prof. Dr. E. Branişte, *Liturgica generală*, EIBMBOR, 1993, p. 474.

19. I.D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Ed. Meridiane, 1973, p. 56.

20. Pr. Prof. Dr. E. Branişte, *op. cit.*, p. 475.

21. Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Istorie bisericească şi privire mistică a lui Gherman, Arhiepiscopul Constantinopolului* sau *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, prezentare, traducere şi note de Preot Nicolae Petrescu, în *Mitropolia Olteniei*, an XXVI, Nr. 9—10, sept.-oct. 1974, p. 825.

22. I. D. Ştefănescu, *L'Évolution de la peinture religieuse en Bucovine et en Moldavie, depuis les origines jusqu'au XIX siècle-Nouvelle recherches*, Paris, 1929, p. 69.

23. Ştefănescu, *Iconografia*, p. 55—56.

24. De pildă, Sfânta Sofia din Thessalonic are 12,20 m, biserica din Efes 12,00 m, Sfântul Nicolae din Mira Lichiei 8,80 m, Koimesis 7,00 m iar Sfântul Clement din Ancyra 5.00 m (cf. CABROL, Don Ferdinand et LECLERCQ, Dom Henri, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris, t. IV, 2, col. 2360—2361).

25. Ştefănescu, *op. cit.*, p. 53.

26. *Ibidem*, p. 474.

27. *Ibidem*, p. 56—58.

28. *Ibidem*, p. 49.

29. Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeieşti* în vol. *Opere complete*, traducere, introducere şi note Preot Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, 1996, p. 148.

30. *Ibidem*, p. 149.

31. Photie, *Homil.* X, 4, apud. Cyril Mango, *The Art of Byzantine Empire 312—1453, Sources and Documents*, Toronto, 1986, p. 185.

32. Preot Prof. Dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate şi comuniune în liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 40.

33. Obiceiul de a înconjura biserica în cadrul utreniei din noaptea de Paşti, repetându-se apoi o parte a ceremonialului de la sfinţirea bisericii, "nu este prescris în nici o carte de slujbă ... şi el constituie o inovaţie", cf. Preot Prof. Dr. N. Necula, *Tradiţie şi înnoire în slujirea liturgică*, Ed. Episcopiei Dunării de Jos, vol. I, 1996, p. 34—35.

34. Din păcate, în cazul unor biserici moderne, înconjurarea bisericii nu mai este posibilă, dat fiind faptul că biserica propriu-zisă nu este degajată, nu mai are un perimetru liber de jur împrejur, ci este încorporată într-un ansamblu arhitectural complicat, devenind un fel de „anexă centrală" sau piesă principală a unui complex eclesial.

35. Preot Prof. Dr. E. Branişte, *Liturgica specială* pentru Institutele teologice, ediţia a doua, EIBMBOR, 1985, p. 349.

36. *Ibidem*, p. 355—356.

37. *Ibidem*, p. 420—421.

38. *Ibidem*, p. 455.

39. H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 14—16.

40. G. de Campeaux, dom Sterckx S. (O.S.B.), *Introduction au monde des Symboles*, Paris, 1966, p. 30—31, apud Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, nu este menţionat traducătorul, Edit. Artemis, 1995, vol. III, p. 50.

41. Preot Nikolai Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, traducere Gabriela Ciubuc, Ed. Anastasia, 1998, p. 184.

42. André Grabar, *Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Edesse au VI siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien*, în *L'Art de la fin de l'antiquité et du Moyen Âge*, vol. I, nota 1, p. 35.

43. *Ibidem*, p. 34—36.

44. *Ibidem*, p. 34.

45. Chevalier, *op. cit.*, vol. I, p. 406.

46. Este laitmotivul lucrării esteticianului grec, expus în lucrarea sa referitoare la estetica artei bizantine.

47. A se vedea *Tratatul despre sublim* al unui autor necunoscut, în vol. Arte *poetice — Antichitatea*, culegere îngrijită de D.M. Pippidi, Ed. Univers, București, 1970, p. 307—362.

48. *Dicționar de estetică generală*, Edit. Politică, București, 1972, p. 340.

49. Wladislaw Tatarwiewicz, *Istoria celor șase noțiuni*, traducere Rodica Ciocan-Ivănescu, Ed. Meridiane, București, 1981, p. 247.

50. Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere Vasile Dem Zamfirescu și Alexandru Surdu, Ed. TREI, 1995.

51. Michelis, *Esthétique*, p. 37.

52. „Cât privește arta bizantină, cuvântul «superb» și «sublim» nu fuseseră pronunțate decât pentru biserica Sfânta Sofia", cf. Michelis, *op. cit.*, p. 31.

53. *Ibidem*, p. 38.

54. *Ibidem*, p. 29.

55. Rămâne discutabilă afirmația conform căreia exclusiv sublimul este cel ce caracterizează arta bizantină. Tendința esteticianului grec este aceea de a pune adesea în antiteză sublimul și frumosul; dacă prima categorie estetică este specifică artei bizantine, ce-a de-a doua caracterizează arta greacă, în faza ei clasică de dezvoltare.

56. „Această întâlnire între două extreme, infinitul mic și infinitul mare, era de asemeni unul din mijloacele care permiteau sugerarea sublimului", cf. Michelis, *op. cit.*, p. 108.

57. G. de Champeaux, dom Sterckx S., *Introduction au monde des Symboles*, Paris, 1966, p. 48, apud Chevalier, *op. cit.*, vol. I, p. 38.

58. „*Cosmetul* reprezintă corabia sfântă din Legea Veche, înfățișând pecetea lui Hristos Cel răstignit, împodobită prin cruce"; *Cosmetul*, după cum îi arată și numele, era un loc de înfrumusețare. El este propriu iconostasului (loc de așezare a icoanelor), numit și *catapeteasmă* sau *templu*, cf. Sfântul Gherman, *op. cit.*, p. 829.

59. Preot Prof. Dr. D. Stăniloae, *Spiritualitate*, p. 26.

THE ECCLESIAL ART — ICON OF THE UNIVERSE

According to Sf. Maximus Confessor, the Church is defined as an „image and icon of the whole universe" *(Mystagogy,* II), and he implies both the meaning currently ascribed to it — the Church as an institution — and the Church as building. The present study elucidates the various ways the Byzantine art puts into work this second meaning. At the core stands the twofold spatial orientation towards Christ's presence within: the horizontal dimmension, towards the altar; the vertical one, towards the Cupola (the Pantokrator). As well as the universe, the Church is a space where God is known, and their isomorphic relationship is fashioned by architectonic and pictural solutions dealing with *harmony* (multiple curb spaces), *infinity* (the axes, closed and open spaces), *earthly heaven* (the cupola), *heavenly hierarchies* (cercular spaces), all of them sources of artistic and religious elevation (sublime). The architectural, the pictural and the cultic elements sinergetically concur to a unique living icon of the created wholeness in Christ.

PREDICĂ LA DUMINICA A 17-A DUPĂ RUSALII

Vindecarea fiicei femeii cananeence (Matei, 15, 21—2)

— MAME ŞI COPII —

„Iar ea, venind, I s-a închinat zicând: Doamne, ajută-mă" (Matei, 15, 25)

Iubiţi credincioşi,

Evanghelia care s-a citit azi prezintă o minune mai puţin obişnuită săvârşită de Mântuitorul, şi anume vindecarea unei tinere din afara hotarelor Ţării Sfinte, din „părţile Tirului şi ale Sinodului". Acestea erau două state-cetăţi la nord de Ţara Sfântă, pe ţărmul Mării Mediterane, foarte prospere în lumea antică, locuite de cananieni, care erau urmaşii lui Canaan, nepotul lui Noe (Fac., 10, 19), cărora grecii le-au dat numele de „fenicieni", sub care apar, de regulă, în manualele de istorie. S-au remarcat în special ca navigatori şi oameni de afaceri, fiind întemeietorii unor colonii în întreg bazinul Mării Mediterane, fiind iniţiatorii scrierii alfabetice. Locuitorii acestor state-cetăţi erau, însă, închinători la idoli, cei mai însemnaţi fiind Baal şi Astarte.

Ajungând în aceste locuri, Mântuitorul este întâmpinat de o mamă deznădăjduită, o femeie cananeancă, venită să-I ceară ajutorul pentru vindecarea fiicei sale care era „rău chinuită de demoni", deci era o demonizată (Mt. 15, 21-28, Mc. 7, 24-30). Sfântul Evanghelist Matei expune detaliat dialogul care a avut loc între Iisus şi această femeie păgână. La prima ei solicitare, Mântuitorul nu i-a răspuns nimic. Au intervenit, însă, Apostolii, rugându-L să-i îndeplinească rugămintea, căci „striga în urma lor". Abia acum le răspunde lor, spunând că n-a fost trimis să binevestească decât „la oile cele pierdute ale casei lui Israel", adică poporului iudeu. Dar femeia a venit în faţa Lui, I s-a închinat şi a zis: „Doamne, ajută-mă". De data aceasta, Mântuitorul îi răspunde direct, prin cuvintele: „Nu este bine să iei pâinea copiilor şi s-o dai câinilor", prin „copii" înţelegând pe iudei, iar prin „câini" pe aceşti fenicieni sau cananieni păgâni, respectiv închinători la idoli, dispreţuiţi de iudei, care le acordau acel epitet. Femeia nu se descurajează, nu se simte jignită de cuvintele Mântuitorului ci, dimpotrivă, recunoscând adevărul cuvintelor lui Iisus, îi răspunde, în replică: „Da, Doamne, dar şi câinii mănâncă

fărâmiturile care cad de la masa stăpânilor lor" (Mt. 15, 27). Cu alte cuvinte, Îl roagă să o împărtăşească şi pe ea din ceea ce rămâne de la masa iudeilor, de o fărâmitură care pentru ea era de o valoare nepreţuită, căci ar fi înlăturat suferinţa fiicei sale. Fără îndoială că Mântuitorul — în atotştiinţa Lui — cunoştea toate aceste amănunte, dar a lăsat în mod intenţionat pe femeia respectivă să-I ceară ajutorul şi să-şi mărturisească în mod public credinţa în El.

Impresionat de replica ei, mai corect spus de credinţa ei, Mântuitorul îi îndeplineşte rugămintea, încheind dialogul cu ea prin cuvintele: „O femeie, mare este credinţa ta; fie ţie precum voieşti". Iar evanghelistul continuă: „Şi s-a tămăduit fiica ei din ceasul ace a" (Mt. 15, 28). Sfântul Evanghelist Marcu vine cu o completare: „Iar ea (femeia) ducându-se acasă, a găsit-o pe copilă culcată pe pat, iar demonul ieşit" (Mc. 7, 30).

Iubiţi credincioşi,

Impresionanta vindecare prezentată în pericopa evanghelică de astăzi, inclusiv dialogul purtat de Mântuitorul cu femeia cananeancă, constituie un prilej binevenit de meditare asupra acestora. În primul rând, trebuie făcută constatarea — dureroasă, într-un fel — că acea femeie păgână poate constitui un exemplu pentru foarte multe mame din zilele noastre, cel puţin sub trei aspecte: pentru dragostea faţă de fiica ei bolnavă, pentru stăruinţa ei în rugăciune şi mai cu seamă pentru credinţa ei în Iisus Hristos Mântuitorul.

În adevăr, majoritatea zdrobitoare a mamelor de azi — şi mă refer la cele din ţara noastră — se declară creştine. Şi totuşi, întâlnim şi excepţii, cazuri de mame denaturate, care nici nu merită acest nume — care trebuie să fie sfânt pentru oricine — care îşi ucid pruncii din pântece, deci încă înainte de a vedea lumina zilei. Întâlnim frecvent cazuri de abandonare a atâtor copii de către nesocotitele lor mame îndată după naştere, încât numărul acestor nefericiţi copii depăşeşte cu mult posibilităţile de plasare a lor în aşezămintele de asistenţă socială special create pentru aceşti copii ai nimănui. Urmărim neputincioşi tragedia atâtor „copii ai străzii" de care se ocupă mereu presa, radioul şi televiziunea, copii abandonaţi sau alungaţi de părinţi, în speţă de mamele lor, din rândul cărora se vor recruta curând viitorii infractori şi delicvenţi. Şi, în sfârşit, parcă se înmulţeşte numărul atâtor tinere românce care ajung până şi în afara hotarelor ţării, compromiţându-şi neamul prin imoralitatea lor. Sunt situaţii triste, care trebuie să îngrijoreze atât Statul, prin instituţiile sale abilitate pentru astfel de situaţii tragice, dar şi Biserica, mai precis parohiile în care se întâlnesc astfel de copii şi tineri şi, în final, pe noi toţi, fiii Bisericii şi ai neamului românesc. Desigur, este greu să faci răspunzător pe cineva pentru că s-a ajuns la asemenea situaţii. Am fi înclinaţi să credem că acestea sunt o urmare a lipsei de educaţie religioasă de care n-au beneficiat mamele unor astfel de copii şi tineri. Poate contribui la aceasta şi sărăcia care, din nefericire, a cuprins ţara în-

treagă. Iar în cazul celei din urmă categorii de tineri pomeniţi, poate că au o mare vină şi posturile noastre de televiziune, cu programele lor deşănţate, care, parcă în mod deliberat, prezintă numai filme cu teme de imoralitate, crime, jafuri, violuri şi alte teme asemănătoare. În schimb, pe aceleaşi posturi de televiziune nu vedem niciodată o emisiune cu caracter moral-religios. Desigur, nu vom rezolva noi, într-o simplă predică, aceste grave probleme cu care se confruntă ţara şi societatea românească, dar ele trebuie nu numai să ne îngrijoreze, ci trebuie să ne preocupe pe toţi, iar atunci când situaţia ne permite, să încercăm, în măsura posibilităţilor, să contribuim şi noi la soluţionarea lor. Măcar să venim cu contribuţia noastră materială la sprijinirea acestor copii nefericiţi, abandonaţi de mamele lor, să le aducem o mângâiere în singurătatea şi izolarea lor în diferite case de copii în care trăiesc şi - alături de preoţi - să-i facem şi pe ei să simtă bucuria sărbătorilor Paştilor sau Crăciunului, prin haina, prin jucăria, prin dulciurile şi fructele pe care le oferim, printr-o simplă floare sau un cuvânt de mângâiere, să simtă şi ei că nu mai sunt „ai nimănui", ci sunt ai noştri, ai tuturor, că fac parte din marea familie a românilor ortodocşi.

Iubiţi credincioşi,

Pericopa evanghelică de azi ne îndeamnă să adresăm cuvânt de învăţătură şi către celelalte mame, adevăratele mame, care ştiu ce este iubirea de mamă, care ştiu să-şi crească copiii în spiritul Evangheliei creştine şi al tradiţiilor româneşti de veacuri. Din nefericire, şi aceste mame, conştiente de menirea lor în familie şi în societate, se confruntă cu destule situaţii nedorite, cu neînţelegeri cu propriii lor copii, în ât sunt puse în situaţia femeii cananience, de a se îndrepta spre Hristos. „Demonul" de care era chinuită fiica acelei femei pune adeseori stăpânire şi pe sufletul tinerilor de azi, ducând la disperare pe atâtea mame. Se cunosc atâtea cazuri de mame deznădăjduite, ale căror fiice, nesocotind şi înfruntând sfaturile părinţilor, rudelor şi cunoscuţilor, fac căsătorii nefericite cu tineri din ţări afro-asiatice de alte religii — ne referim la musulmani — devenind apoi adevărate victime ale acestora, ca să constate — ca şi fiul pierdut din Evanghelie — că altul trebuia să fie drumul vieţii lor. În faţa acestor situaţii nefericite, iată că tocmai femeia cananeancă ne oferă un exemplu vrednic de urmat, mai cu seamă de stăruinţă în rugăciune, de apropiere de Hristos, în faţa Căruia să cădem în genunchi şi să-I zicem: „Doamne, ajută-mă!". Multe mame uită că rugăciunea şi încrederea în Iisus Hristos pot face adevărate minuni şi pot aduce bucurie şi linişte în casă, dacă o eventuală rătăcire a copiilor lor ar fi încercat să le destrame. Să nu uităm că rugăciunea înălţată la Dumnezeu cu suflet curat te face să vorbeşti cu El, te ridică la cer, iar cerul coboară la tine. În rugăciunile noastre, Îi putem înfăţişa lui Dumnezeu — cu deplină încredere — toate bucuriile şi durerile noastre, dorinţele şi nevoile, nădejdile şi deznădejdile de care suntem cuprinşi, ştiind că rugăciunea este un nesecat izvor de putere şi de mângâiere.

Să nu uităm niciodată îndemnul Mântuitorului: „Cereţi şi vi se va da, căutaţi şi veţi afla, bateţi şi vi se va deschide, că oricine cere, primeşte; cel ce caută, află; şi celui ce bate i se va deschide... Dacă voi, răi fiind, ştiţi să daţi daruri bune fiilor voştri, cu cât mai mult Tatăl vostru Cel din ceruri va da cele bune celor care cer de la El!" (Mt. 7, 7-8, 11). Exemplul Monicăi, mama Fericitului Augustin, care s-a rugat ani în şir pentru ca Dumnezeu să-i întoarcă fiul de pe căile pierzaniei este edificator pentru orice mamă creştină. Învăţaţi-i şi pe copiii să se roage, să ceară neîncetat ajutor de la Părintele ceresc: la examene, în pragul căsătoriei sau în alte momente însemnate din viaţa lor. Să împreunăm rugăciunea noastră cu postul şi cu faptele de milostenie, aşa cum ne îndeamnă Mântuitorul. Marii duhovnici ai zilelor noastre recomandă unor astfel de mame nemulţumite de purtarea propriilor copii să citească Psaltirea, timp de 40 de zile, măcar o catismă pe zi, sau anumite Acatiste: al Maicii Domnului, al Sfintei Ecaterina, al Sfintei Filofteia de la Argeş şi altele, cu încredinţarea că rugăciunea lor va fi îndeplinită. Aduceţi şi copiii în faţa preotului duhovnic pentru mărturisire în apropierea sărbătorilor Crăciunului şi Paştilor, ca să asculte îndemnurile acestuia şi să dobândească iertare de păcate, ca apoi să se împărtăşească, în faţa sfântului altar, cu Trupul şi Sângele Domnului.

Faceţi aceste rugăciuni pentru fiii şi fiicele voastre cu deplină încredere în Dumnezeu, după cum ne arată Însuşi Mântuitorul când zice: „Pe toate câte le cereţi, rugându-vă, să credeţi că le-aţi şi primit şi le veţi avea" (Mc. 11, 24). Lăsaţi-L pe Iisus Hristos să vină în casa voastră şi El vă va aduce liniştea de care aveţi trebuinţă. El va şti, cu puterea, dar mai cu seamă cu iubirea Lui de oameni, să îndrepte paşii tineretului nostru pe căi de lumină, de har, de pace şi de bună înţelegere. Nu uitaţi că mamele sunt considerate de Biserica noastră ca adevăraţi preoţi ai familiilor lor. Sfântul Ioan Gură de Aur, marele Părinte al Bisericii din veacul al IV-lea, spunea, într-una din predicile sale: „Daţi-mi o generaţie bună de mame şi voi schimba faţa lumii!" Oare a fost nevoie vreodată, în decursul istoriei, de mame bune, ca astăzi? A fost necesară vreodată, o schimbare a lumii şi a ţării noastre, sub aspect moral, cum este astăzi? Fără îndoială că nu! Să nu uitaţi că viitorul ţării se pregăteşte în familie. Atunci, mame creştine de azi şi de totdeauna, urmaţi exemplul femeii cananeence care prin *iubire curată* faţă de fiica ei, prin *puterea credinţei* care a biruit păgânitatea ei, prin *rugăciunea* stăruitoare către Iisus, a dobândit vindecarea fiicei sale. Cananeanca a iubit, a crezut, a nădăjduit, iar rugăciunea ei s-a împlinit. În faţa exemplului ei, nu ne rămâne decât să vă adresăm îndemnul dat de Mântuitorul într-o altă împrejurare: „Mergi şi fă şi tu asemenea". Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREDICĂ LA ÎNTÂMPINAREA DOMNULUI

Prea Cucernice Părinte, prea iubiți credincioși,

Dumnezeu a rânduit ca astăzi, dimpreună să cântăm cu Simeon în templul cel sfânt al Bisericii „Acum slobozește pe robii Tăi, stăpâne, după cuvântul Tău, în pace...“, căci și nouă, ca și lui Simeon, ni s-a spus că atât cât Îl vom vedea pe Hristos venind în Biserică, primi-vom darul cel mare al împărtășirii de El și luminați în sufletele noastre vom putea să cuprindem, măcar pentru o clipă cu inima noastră, slava cea mare a lui Dumnezeu. Și uitându-ne bine întreolaltă, fețele frățiilor voastre nu mai sunt cele cu care ați intrat; sunt altele, mai luminoase, mai înlăcrimate, mai binecuvântate, întru toate dăruite lui Dumnezeu, fie și numai pentru clipele în care, iată, rămânem în templu laolaltă cu Hristos astăzi.

Sărbătoarea de astăzi are cu totul și cu totul o semnificație îndelungată, să-i spunem. Este printre puținele sărbători care-și au cântarea în Noul Testament. Noi nu prea avem sărbători care să-și aibă cântarea acolo. Dar iată că astăzi, cu textul de la Luca, sau de oriunde ați vrea să-l citați, suntem trimiși deja în epoca evanghelică: îndată după răstignirea lui Hristos. Pentru că cea mai veche sărbătoare pe care o prăznuiau creștinii întreolaltă, în afară de aceea a Paștelui, era aceasta, a Întâmpinării lui Hristos în Templu. Pentru că spusele lui Simeon de astăzi erau o împlinire a proorociilor Vechiului Testament.

De fiecare dată, atunci când vorbim de împlinirea unei proorocii, trebuie să ne întoarcem întotdeauna la Adam și la Eva și să vedem de fiecare dată momentul pe care-l trăim în Biserică: călcarea morții cu moartea și izbăvirea lui Adam din iad. Aseară spuneam la Vecernie că nu este lucru mai important pentru noi decât a-l vedea pe Simeon ca pe unul ce știe să întâmpine moartea. Știți că despre el se spune că făcea parte dintr-una dintre echipele acelea de traducători ai Vechiului Testament de la Alexandria. Ei traduceau din ebraică și în greacă (Septuaginta). Și la un moment dat, fiecare în camera sa — erau separați, ca să nu se vadă unul cu altul, pentru ca mai apoi să se facă unirea textelor — pe o insulă ceva mai departe de țărm, dreptul Simeon, pe atunci tânărul Simeon, ajunsese la traducerea textului aceluia care spune: „Iată, fecioara va lua în pântece și va naște prunc“. „Ei, dar e greșeală în textul ebraic“, a zis Simeon, și a tăiat cuvântul *fecioară* și a pus *femeie*. Și a adormit. Și dimineața, când s-a trezit, în loc de *femeie* tot *fecioară* era. Nedumerit, Simeon a mai tăiat o dată. „Nu se poate, e vorba despre o femeie, nu

despre o fecioară!... Oricum, și dacă ar naște, după naștere nu mai poate fi fecioară...". Și iarăși noaptea dormind, întocmai — nu-i așa? — ca în legendele noastre străbune, peste noapte iarăși s-a așezat cuvântul *fecioară* la loc. Iarăși supărat, Simeon a zis: „Ei, lasă! Să văd eu momentul acela în care o fecioară va naște prunc și ea tot fecioară va rămâne!..."

Și ni se relatează că Arhanghelul Gavriil îi va fi spus: „Simeon, vei înceta din viață numai atunci când vei vedea împlinită proorocia". De aceea, oricât de speculativi am fi — să spunem că nu credem în legenda aceasta — uitați-vă bine că și troparul și cântarea aceasta pe care a cântat-o minunat strana, astăzi cu totul deosebită, toate o oglindesc pe Maica Domnului.

În sărbătoarea de astăzi, în ciuda faptului că-L are pe Hristos în templu în primă dimensiune, în cea de-a doua, întotdeauna, o vedem pe Fecioara ducându-L pe Hristos. Și chipul central al sărbătorii nu este chipul Mântuitorului, și nici chipul lui Simeon, ci este chipul Maicii Domnului.

Astăzi maternitatea Maicii Domnului este pecetluită cu aprobarea lui Dumnezeu. Dumnezeu ne spune că este fecioară cea care intră în templu. Dumnezeu ne spune că cea pe care altă dată o duceau părinții la Templu, astăzi, ducându-și copilul la templu, este mai presus decât părinții ei și decât oricare dintre cei dinaintea lor.

Sigur că momentul acesta în care Simeon Îl ia în brațe pe Dumnezeu este cutremurător. Eu nu pot să mă dezmint și să nu vă spun că pentru mine, ca preot, Taina cea mai cutremurătoare rămâne Taina Botezului. Nu mă impresionează nimic din ceea ce slujesc mai mult ca Taina Botezului, și mai ales când Dumnezeu rânduie să botez câte un flăcău, care moare și învie cu Hristos. Moare și învie cu Hristos. Moare și învie candidat la Înviere cu Hristos, și mai cu seamă este pecetluit cu darul Duhului Sfânt. Iar mai înainte de a fi împărtășit este purtat pe brațe de preot, de la intrarea în Biserică până la Scaunul cel de Sus din spatele Sfintei Mese, cântându-i-se: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne...". Și de fiecare dată simt că în brațele mele stă mântuirea neamului din care fac parte. Și de fiecare dată mă rog lui Dumnezeu ca măcar unul dintre cei pe care-i port în brațe să îmbrace vreodată haina grea a preoției, pentru a-I sluji lui Hristos, pentru ca neamul să nu piară, pentru ca Biserica să nu rămână fără slujitori și pentru ca, slujindu-se Liturghia, sfârșitul să vină cât mai departe de vremurile noastre. Primiți multă bărbăție ca preot,* purtând în brațe mâna de om, pruncul din împărăția aceasta a oamenilor, nebună și călcătoare în picioare a marilor sentimente umane și ducând-o pe Ușile Diaconești, dar scoțând-o de fiecare dată pe Ușile Împărătești afară, ridicând pruncul și spunând: „Și slavă poporului Tău Israel, poporului celui nou Israel", și dăruindu-l nașilor, cărora le spui de

* Cuvântul este adresat studenților Facultății de Teologie „Andrei Șaguna" în Capela Facultății (2002).

obicei: „Ați adus un păgân. Primiți un creștin. Purtați de grijă de creștinătatea lui!"

Acesta este poate momentul cel mai important din tâlcuirea Evangheliei de astăzi. Simeon știa că moare și se bucura. Știa că în momentul în care ochii lui vor vedea mântuirea neamului lui Israel intrând pe porțile cele mari ale templului din Ierusalim, de el se va atinge moartea. Dar nu mai moare în deznădejde, ca cei din neamul său de dinainte, ci moare cu marea nădejde că iată, S-a ivit Lumina lumii, că cei care stau în umbra morții au văzut lumină mare, și că el merge să le vestească acestora. Închipuiți-vă că intră dreptul Simeon în iad, în locuința morților — care era unică până la venirea lui Hristos, până la izbăvirea noastră, până la Moartea lui Hristos pe Cruce, până la redeschiderea Raiului pentru noi — și strigă: „Adame, pentru ce mai stai în tristețe? Noul Adam, Hristos, a venit! Eva, nu te teme! Noua Evă, Maica Vieții, a adus Viața! Bucurați-vă! Avraame, nu te teme! S-a împlinit proorocia promisă ție. Iată, Hristos va veni în curând în *Locuința Morții*". Și probabil îi va fi strigat așa pe toți cei din iad. Ba chiar îi va fi zis iadului: „Cutremură-te, satana, că vei fi călcat în picioare! Cu moartea vei fi călcat". Nu a priceput diavolul și sigur acum stă și se gândește cum a putut să fie atât de neatent încât să-și înghită propria moarte.

Dar iată, sărbătoarea de astăzi este, dacă vreți, din punctul de vedere al mântuirii noastre, momentul în care se ivește deja Crucea. Noi avem obiceiul când colindăm pe Pruncul Hristos să spunem ba că Își întinde mânuța și Se înțeapă într-un spin de trandafir și curge sânge, ba să-L întrebăm: „Știai pe atunci, Copile, că vei fi răstignit?", ba lucruri din acestea în care în Ieslea lui Hristos, în Peștera Nașterii, vedem un pic umbra Mormântului. Iconarii noștri așa au și făcut. Dacă vă uitați într-o serie de icoane ortodoxe corect făcute, veți vedea că și Peștera Nașterii lui Hristos, și Iordanul, și Mormântul în care este așezat Hristos au cam aceeași formă hașurată, pentru că nu se poate să vorbim de Hristos fără să vorbim de Peșteră, fără să vorbim de Iordan, fără să vorbim de Mormântul Său, care s-a făcut Izvor învierii noastre.

Iată de ce, iubiților, astăzi în chip deosebit trebuie să prăznuim pe cei care erau în iad la vremea aceea. Lor li se aduce vestea mai întâi și se cutremură de faptul că, iată, Hristos va veni! Toată așteptarea aceasta, toată tensiunea aceasta a așteptării este slobozită ca un arc de cuvintele Sfântului și Dreptului Simeon: „Acum slobozește pe robul Tău, Stăpâne!" Ba la cuvintele lui adaugă și cuvintele Anei lui Fanuel. Și țineți minte că dacă adăugăm că Ana a fost șapte ani căsătorită și avea optzeci și patru de ani de când stătea pe lângă templu, astea fac nouăzeci și unu de ani. Presupunând că tânără evreică fiind, s-a căsătorit cam pe la 14-15 ani, cu încă 91, fac 106 ani. Deci nici Ana nu era prea tânără și avea ochiul format pentru a vedea adevărul lui Dumnezeu.

Dar mai era ceva deosebit cu ea. Sigur Maica Domnului, atunci când fusese închinată la Templu, îi fusese dată Anei în grijă. Ea era, dacă vreți, *directoarea* școlii tinerelor fete care învățau pe lângă Templu și se purtau ca și cum din una din ele ar fi putut să Se nască oricând Mesia. Tot

neamul lui Israel aştepta cu înfrigurare momentul acesta. Cam din fiecare generaţie de evrei, şaptezeci de fecioare erau puse deoparte în Templu, ne zice una dintre cărţile evreieşti. Nu putem şti dacă era aşa sau nu, dar ştim sigur că Maica Domnului fusese una dintre acelea din care Ana spera să se nască Hristosul. Şi acum o vedea pe prunca pe care o crescuse şi pe care o ţinuse sub mâna sa şi în care avea încredere totală, că aduce un Prunc în Templu. Şi îl vedea pe Dreptul Simeon, om de taină şi el, probabil prietenul, în adevăratul şi duhovnicescul sens al termenului, care-i va fi spus cândva: „Ano, eu am să mor numai când voi vedea pe Hristos venind în Templu". Şi deodată ochii Anei vedeau laolaltă cu ochii lui Simeon că la intrarea în Templu a lui Hristos se deschideau cerurile.

Iată, iubiţilor, aceasta este semnificaţia sărbătorii de astăzi! Începutul mântuirii noastre se prelungeşte prin această sărbătoare de astăzi dincolo de Sărbătorile Crăciunului şi a Bobotezei. Dar ce semnificaţie are ea în planul nostru particular, pentru fiecare dintre noi în parte? Hristos este purtat pe braţe de fiecare dată. Dar de fiecare dată El este Cel Care poartă în braţe. Să nu credeţi că Simeon putea să ducă Dumnezeirea în braţe. Dumnezeirea îl purtase în braţe pe Simeon până atunci ca să-L poată purta în braţe pe Dumnezeu. Şi frăţiilor voastre nu vi se întâmplă altceva în viaţă decât acelaşi lucru. Unii, câteodată, avem senzaţia şi spunem că-L purtăm pe Dumnezeu în inima noastră. Dar de fapt Dumnezeu ne poartă mai întâi în inima Lui, pentru ca noi să-L putem purta în inima noastră. Avem senzaţia că-L putem purta în braţe pe Dumnezeu. Dar de fapt Dumnezeu ne poartă în braţe mai înainte, pentru ca noi să-L putem purta în braţe pe El. Şi toate aceste lucruri se raportează la toate chipurile vieţii noastre. Nu există moment al vieţii noastre în care Hristos să nu ne poarte de grijă şi Dumnezeul Slavei să nu ne înconjoare cu grija şi cu binecuvântarea Sa.

Ţineţi minte că există o pildă în care cineva, ajuns la Poarta Raiului, se hârjoneşte un pic cu Sfântul Petru, spunându-i: „Petre, ce-i cu urmele acestea în urma mea, de vreme ce, uite, sunt două şiruri de urme pe nisipul vieţii mele?" Şi Sfântul Petru îi spune: „Fiule, iată, sunt momentele în care Dumnezeu ţi-a stat alături, tot timpul fiind alături de tine în viaţă". „Da, Sfinte Petre, dar uită-te mai bine. Unde mi-a fost mai greu e un singur şir de urme pe nisip". La care Dumnezeu, de dincolo de Uşa Raiului îi spune: „Da, fiule, nu te minţi! Nu sunt urmele tale. Atunci Eu te purtam în braţe, şi tot urmele Mele sunt şi acelea...".

Învăţaţi-vă să vă uitaţi bine în urma frăţiilor voastre, ca să ştiţi cine vă vine în întâmpinare. Şi veţi vedea că nu există clipă de descumpănire, clipă de deznădejde, în care nădejdea să nu vă fi venit dinspre Hristos. Putem găsi soluţii facile în oricine altcineva: la durerile noastre îi căutăm pe medicii noştri, la neştiinţa noastră pe învăţătorii noştri, la spovedania noastră şi la neliniştea noastră duhovnicească pe duhovnicii noştri. Ştiu eu, la orice fel de lucru ce ni s-a dat, omeneşte vorbind, găsim câte un îndrumător. Dar să ştiţi: rugaţi-vă lui Dumnezeu să vi-i dăruiască El, cu pronia Sa divină, pe acei învăţători, pe acei duhovnici, pe acei medici care vă sunt potriviţi bolilor, neştiinţelor şi zba-

terilor fraţilor voastre. Şi atunci veţi învăţa de ce se cutremură astăzi cerul, de ce se cutremură astăzi pământul, de ce se cutremură astăzi subpământul şi de ce se cutremură astăzi Maica şi Iosif şi Dreptul Simeon şi Ana şi toţi cei ce stăteau în Templu, pentru că a venit la momentul potrivit ca ajutor nu se poate să fie la voia întâmplării. Hristos nu vine la întâmplare în Templu astăzi, El vine după o lungă aşteptare a unui neam întreg, aşteptare pe care, de altfel, şi noi o marcăm la fiecare vecernie şi la fiecare botez al vreunui prunc.

În rânduiala noastră bisericească, *Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne!* se mai pomeneşte o dată. Când îi vedeţi pe preoţi dezbrăcându-se de veşminte, ei aceste cuvinte spun: *Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne!* pentru că fiecare preot, măcar pentru câteva clipe în Sfânta Liturghie este Dreptul Simeon, cel care poartă pe braţe pe Hristos.

Uitaţi-vă la pruncii şi la nepoţii pe care-i aveţi! Să nu vi se pară că v-au intrat în viaţă întâmplător. Fiecare sunteţi Drepţi Simeoni câtă vreme veţi intra cu ei în Biserică şi-i veţi închina şi-i veţi aduce Bisericii, dăruindu-i lui Dumnezeu. Stau şi mă înspăimânt de cele mai multe ori, gândindu-mă cu groază la cei care nu-şi botează copiii sau şi-i botează foarte târziu. Cum pot trăi? Ce frică trebuie să-i cuprindă la fiecare moment în care moartea mângâie cu aripa ei faţa pruncului, pentru că — nu-i aşa? — copii fiind, suntem cu mult mai aproape de viaţă şi de moarte.

Şi mă uit, de data aceasta cu întărire şi cu credinţă, la mamele venind cu copiii la Biserică sau bunicii sau bunicile aducându-i pe prunci către Biserică şi ridicându-i un pic de subsuori să sărute icoana. Şi aţi văzut, gestul este al Dreptului Simeon. Îl faceţi fără să ştiţi că este al lui, dar el are aceeaşi, exact aceeaşi deplinătate ca a lui, numai că de data aceasta sigur Hristos este Cel Care întâmpină, Hristos este Cel Care aşteaptă şi Hristos este Cel Care vă urmează, ieşind dincolo de uşa Bisericii, către casele fraţilor voastre.

Bucură-te, Catedrală, că astăzi în pântecele tău Fiul tău cel ceresc Se hirotoneşte Arhiereu!" era cântarea lui Proclu al Constantinopolului la sărbătoarea de astăzi. Maicii Domnului îi era cântată şi se spunea, legat de *Buna Vestire*, că în pântecele ei, ca într-un templu, Fiul său Se hirotoneşte Arhiereu. Astăzi Hristos Arhiereul a intrat să sfinţească templul şi prin templu să sfinţească toate spaţiile acestea binecuvântate în care noi, în numele Lui, ne strângem laolaltă.

Luaţi seama că astăzi am fost martorii intrării lui Hristos în Templu. Se apropie din nou momentul în care-L vom vedea pe Hristos sfâşiind perdeaua Templului şi catapeteasma. Se va apropia momentul în care-L vom vedea pe Hristos dărâmând porţile iadului şi răspunzând la întreita întrebare: „Cine este Acela Împăratul Măririi?" cu întreitul şi binecuvântatul răspuns al Domnului Savaot, al Dumnezeului Puterilor, al lui Hristos, Învingătorul morţii.

Toată viaţa noastră nu poate fi legată decât de aceste mari momente ale vieţii lui Hristos. Când vă veţi simţi în cumpănă, aduceţi-vă aminte de *des-cumpănirea* de astăzi, de binecuvântata *des-cumpănire*

în care vor fi stat cei de la Templu, când au văzut că poate cel mai sărac copil, purtat de cel mai sărac dintre părinți, este adus înaintea Altarului Ceresc și primește bogăția ce nu se va lua de la El niciodată: sporirea în Duhul Sfânt.

Și noi să cerem aceasta de la Hristos. Și dacă darurile noastre sunt mici și de oameni săraci, materialicește vorbind, să venim cu inimile deschise, purtând în ele pe Hristos, Cel ce în brațe ne poartă pentru noi și pentru a noastră mântuire. Amin.

Pr. Lect. Univ. Drd. CONSTANTIN NECULA

Din actualitatea ecumenică

RAPORTUL FINAL AL COMISIEI SPECIALE PENTRU PARTICIPAREA ORTODOXĂ LA CONSILIUL ECUMENIC AL BISERICILOR

— PARTEA A DOUA —
(Urmare din Revista Teologică nr. 4, 2003)

ANEXA A: Un cadru pentru rugăciunea comună la întrunirile CEB[1]

Introducere:

1) Rugăciunea comună în contexte ecumenice oferă posibilitate creştinilor din tradiţii eclesiale diferite să-L slăvească împreună pe Dumnezeu şi să se roage pentru unitatea creştină. Rugăciunea se află în centrul identităţii noastre în calitate de creştini, atât în comunităţile noastre, cât si în mişcarea ecumenică conciliară. Simplul fapt că putem să ne rugăm împreună — atât ca persoane particulare, cât şi ca reprezentanţi ai bisericilor noastre — este un semn al progresului care s-a realizat. Rugăciunea noastră comună este, de asemenea, un semn a aceea ce trebuie încă să se realizeze. Multe dintre diferenţele noastre devin evidente mai ales în rugăciunea noastră comună.[2]

2) Datorită complexului de factori asociaţi cu rugăciunea comună la întrunirile CEB, acest document a fost realizat pentru a identifica un cadru care să permită în continuare progresul. Pentru a ajuta să se clarifice unele dintre îngrijorările şi ambiguităţile ce apar datorită rugăciunii comune de la întrunirile CEB, s-a considerat că este folositor să se facă distincţie între „rugăciunea comună confesională" şi „rugăciunea comună interconfesională".[3]

Expresia „cult ecumenic" a creat confuzii cu privire la caracterul eclesial al acestuia, statutul eclesiologic al CEB, şi gradul de unitate care a fost de fapt atins. Pentru aceste motive expresia „cult ecumenic" nu va fi folosită.

3) Analizele oferite aici nu intenţionează să fie exhaustive. Mai degrabă, documentul scoate în relief anumite probleme sensibile care au apărut în ultimii ani. Se delimitează categoriile de rugăciune comune „confesională" şi „interconfesională" oferindu-se sugestii pentru realizarea unor astfel de rugăciuni. Dar nu se poate aştepta ca întreaga problematică a rugăciunii comune să poată fi rezolvată sau că toate

greutățile vor dispărea. Există speranța că se vor aborda unele dintre punctele sensibile și că natura, statutul și scopul rugăciunii noastre comune vor fi cât mai clare posibil.

4) Considerațiile prezentate aici sunt menite să abordeze situația actuală a bisericilor din comunitatea CEB, nu să fie interpretate ca permanente sau de neschimbat. Progresul neîntrerupt înspre unitate va cere o revizuire ocazională a acestui subiect. În plus, acest cadru nu ar trebui să fie înțeles ca fiind general aplicabil în interiorul mișcării ecumenice la toate nivelele și în toate locurile. Mai degrabă, este specific CEB și diferitelor sale întruniri.

Rugăciunea comună la întrunirile CEB

5) Mișcarea ecumenică își cheamă participanții la o stare sufletească plină de respect și de smerenie. În centrul călătoriei noastre împreună se află respectul pentru înțelegerea de sine a fiecăruia, care poate fi diferită de a noastră. Noi nu dorim să ne judecăm unul pe altul. Nici nu dorim să așezăm o piatră de încercare unul înaintea celuilalt. Noi intrăm în această discuție despre rugăciunea comună la întrunirile CEB într-un spirit de generozitate și grijă unul pentru celălalt.

6) Creștini din tradiții eclesiale despărțite se roagă împreună datorită credinței comune în Sfânta Treime și în Iisus Hristos ca Dumnezeu și Mântuitor și datorită angajamentului comun pentru căutarea unității creștine. Rugăciunea noastră comună este atractivă, dar și așteaptă de la noi. Se adresează lui Dumnezeu, dar este și o ocazie de a-L asculta pe Dumnezeu vorbindu-ne. Este un timp în care împreună putem să invocăm unitatea, să mărturisim unul altuia și să primim de la Dumnezeu darul reconcilierii. Rugăciunea noastră comună implică adorarea, mărturisirea, implorarea, mulțumirea, ascultarea Sfintei Scripturi și mijlocirea pentru ceilalți. Fiindcă ne rugăm împreună, dăruim și primim daruri de la ceilalți. Cel mai important lucru este faptul că ne oferim pe noi înșine lui Dumnezeu cu zdrobire de inimă și primim darul lui Dumnezeu prin care suntem tămăduiți, învățați și îndreptați.

7) Din păcate, unul din factorii care îi desparte pe creștini este însăși problema cultului. În rugăciunea comună, poate mai mult decât în orice altă acțiune ecumenică, întâlnim atât promisiunea reconcilierii din partea lui Dumnezeu, cât și durerea despărțirii noastre. Pentru că unitatea noastră înseamnă dar și chemare, care sunt atât realizate, cât și sperate, rugăciunea noastră comună trebuie, de asemenea, să fie menținută prin asumarea riscurilor. Experiența de a ne ruga împreună nu este întotdeauna confortabilă, și nici nu ar trebui să fie, pentru că noi ne apropiem de Dumnezeu înainte de a ne fi împăcat deplin între noi.

8) Într-adevăr, pentru unii, rugăciunea împreună cu creștini din afara tradiției lor nu este numai inconfortabilă, dar este considerată a fi chiar imposibilă. De exemplu, creștinii ortodocși trebuie să ia în considerare canoanele care pot fi interpretate ca interzicând o asemenea rugăciune, deși nu există vreun consens în ceea ce privește aplicarea aces-

tor canoane astăzi. Istoric vorbind, mulţi protestanţi au trebuit, de asemenea, să facă faţă obstacolelor din calea rugăciunii comune.

9) Totuşi rugăciunea comună în context ecumenic poate fi înţeleasă *ca un timp pentru mărturisire şi reconciliere, pe drumul* spre unitatea deplină care va fi exprimată în cele din urmă prin participarea la Cina Domnului la aceeaşi masă.

„Deci dacă îţi aduci la altar darurile tale şi acolo îţi aminteşti că fratele tău (sau sora ta) are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo înaintea altarului şi du-te; prima dată împacă-te cu fratele tău (sora ta) şi apoi vino şi oferă darul tău“ (Matei 5, 23-24).

10) Obiectivele acestor consideraţii prezintă două aspecte. Unul este acela de a clarifica faptul că rugăciunea comună interconfesională de la întrunirile CEB nu este cultul unui organism eclesial. Celălalt este acela de a face recomandări practice pentru rugăciunea comună de la întrunirile CEB în ceea ce priveşte modul folosirii limbii, simbolurilor, imaginilor, şi riturilor aşa încât să nu cauzeze vreo ofensă din punct de vedere teologic, eclesiologic sau spiritual. În măsura în care am putea împlini aceste deziderate, rugăciunea comună poate deveni ceva la care pot participa toate tradiţiile fără vreo promblemă de conştiinţă, şi cu deplinătate teologică şi spirituală.

Probleme în legătură cu rugăciunea comună în contexte ecumenice

11) Rugăciunea comună la evenimente ecumenice, mai ales atunci când se combină elemente din tradiţii diferite, este o sursă de bucurie şi încurajare pentru mulţi. Dar pot apărea şi probleme. Acestea se referă în parte la lipsa de familiaritate, la adaptarea la diferite modalităţi de închinare, şi chiar la un „ethos spiritual“ diferit. Dar încercările unei astfel de rugăciuni comune trec dincolo de problema lipsei de familiaritate; sunt eclesiologice şi, de asemenea, teologice.

Eclesiologice

12) După cum CEB nu constituie „Biserica“ sau un organism eclesial în sine, nici rugăciunea comună a creştinilor aparţinând diferitelor biserici membre nu este rugăciunea unei biserici sau a „Bisericii“. Când ne întrunim pentru rugăciune, noi depunem mărturie pentru o credinţă comună în Dumnezeu şi ne manifestăm încrederea în El. Însuşi Hristos este printre noi, aşa cum a promis El că va fi acolo unde «*doi sau trei sunt adunaţi în numele Lui*» (Mt. 18, 19). Totuşi rugăciunea creştinilor din tradiţiile eclesiale despărţite, mai ales rugăciunea care caută să combine tradiţii, câteodată transmite semnale amestecate cum ar fi cel al identităţii eclesiale. O astfel de confuzie poate rezulta din modul în care o slujbă este organizată, prezidată şi celebrată, sau, de asemenea, din conţinutul său — ca de exemplu atunci când întrunirea respectivă este numită „biserică“.

Teologice

13) Există o legătură inseparabilă şi profundă între teologie şi rugăciune. Vechiul dicton *lex orandi est lex credendi* spune că noi ne rugăm în conformitate cu ceea ce credem. Doctrina unei biserici este exprimată în viaţa sa cultică. Această legătură creează probleme potenţiale atunci când unele rugăciuni pregătite pentru evenimente ecumenice pot implica sau transmite în mod explicit o teologie care este în dezacord cu aceea a unora dintre membrii prezenţi, sau când aceste rugăciuni presupun o unitate mai mare decât aceea care este de fapt realizată între biserici.

14) Diferiţi factori, ca de exemplu cei menţionaţi mai sus, fac problematic efortul rugăciunii în contexte ecumenice. Dar prin aceasta nu se diminuează necesitatea unei astfel de rugăciuni şi nici nu o fac imposibilă. Pornind de la convingerea că problemele puse de rugăciunea comună nu sunt insurmontabile, aceste consideraţii caută să ofere îndrumări pentru pregătirea şi conducerea rugăciunii comune de la întrunirile CEB, pentru a se permite comunităţii întrunite să se roage împreună cu evlavie şi în mod deplin.

Rugăciunea comună confesională şi interconfesională

15) Când ne adunăm pentru a ne ruga împreună la evenimentele CEB, există ocazii când rugăciunea este identificată cu o confesiune sau biserică în cadrul unei tradiţii confesionale; de aici expresia: „rugăciunea comună confesională". Tot mai des, rugăciunea comună în context ecumenic este pregătită prin combinarea unor tradiţii. O astfel de rugăciune comună a fost numită adesea „cult ecumenic", dar această expresie poate fi imprecisă şi înşelătoare, şi de aceea ar trebui să nu fie folosită. În loc de aceasta, o expresie mai precisă ar fi „rugăciunea comună interconfesională". Făcând distincţie între rugăciunea comună confesională şi interconfesională potrivit celor scrise *infra* se poate oferi o mai mare claritate — atât din punct de vedere spiritual cât şi eclesiologic — asupra vieţii de rugăciune din cadrul evenimentelor CEB.

● Rugăciunea comună confesională este rugăciunea unei confesiuni, a unei comuniuni confesionale, sau a unei denominaţiuni din cadrul unei confesiuni. Aceasta are o anume identitate eclesială. Exemplele ar putea include slujba cuvântului dintr-o biserică luterană, cum ar fi ELCA; sau ritualul tămăduitor al unei biserici unite cum ar fi Biserica Unită din Canada* [United Church of Canada] sau Biserica Unificată din Australia** [Uniting Church of Australia]. Ar putea fi slujba de seară romano-catolică sau utrenia ortodoxă.

---

* Uniune bisericească între metodişti şi reformaţi, inaugurată în anul 1925; *a nu se confunda cu Biserica Unită cu Roma;* n. tr.

** Uniune bisericească între congregaţionalişti, presbiterieni şi metodişti, inaugurată în anul 1977; n.tr.

● Rugăciune comună interconfesională este pregătită de obicei pentru evenimente ecumenice specifice. Ea nu provine dintr-o singură tradiție eclesială, sau dintr-o singură biserică. Ea poate reprezenta modele pe care bisericile le au în comun (slujba cuvântului, slujba zilnică), dar nu este cultul instituit al unei confesiuni. Nu are statut eclesial; în mod obișnuit este alcătuită de un comitet ad-hoc.

16) Distincția dintre confesional și interconfesional nu este întotdeauna clară. De exemplu, se poate face distincție din ce în ce mai greu între unele tradiții cultice confesionale. Această realitate, care provine în parte dintr-o reînnoire liturgică ce atinge multe tradiții odată, trebuie să fie remarcată. Într-adevăr, experiența rugăciunii comune în contexte ecumenice locale este o caracteristică importantă a progresului ecumenic și aprecierile de față nu ar trebui să fie înțelese ca factori de descurajare a acestor experiențe comune. Alt exemplu îl constituie tradițiile cultice distincte și vii ale unor comunități cum ar fi Iona și Taizé. Aceste comunități au dat naștere la tradiții cultice noi și creatoare care nu sunt încă identificabile cu nici o biserică.

17) În pofida acestor realități, păstrarea distincției între rugăciunea comună confesională și interconfesională la întrunirile CEB și prezentarea sa explicită (adică identificarea fiecărui eveniment în mod corespunzător), poate fi folositoare în abordarea multora dintre ambiguitățile și tensiunile asociate cu rugăciunea comună. Înțeleasă și aplicată cum se cuvine, această distincție poate oferi libertate tradițiilor să se exprime fie conform propriei lor deplinătăți, fie în combinație cu altele, fiind conștiente tot timpul de faptul că creștinii nu trăiesc încă pe deplin unitatea împreună, și că organismele ecumenice la care participă nu sunt în sine biserici.

● Rugăciunea confesională comună exprimă integritatea unei anumite tradiții. Identitatea sa eclesială este clară. Este oferită ca un dar comunității adunate, de o anumită delegație de participanți, toți fiind invitați să intre în spiritul rugăciunii. Este organizată și prezidată în acord cu propria înțelegere și practică.

● Rugăciunea interconfesională comună este o ocazie de a celebra împreună făcând uz de resursele unei varietăți de tradiții. O astfel de rugăciune își are rădăcinile în experiența comunității ecumenice ca și în darurile reciproce ale bisericilor membre. Dar această rugăciune nu se pretinde a fi cultul vreunei biserici membre, sau a unui fel de biserică hibrid sau super-biserică. Nu este (sau nu ar trebui să fie) săvârșită sau prezidată în așa fel încât să poată fi asociată cu vreo biserică, sau să implice faptul că ar avea un statut eclesial.

18) Atât rugăciunea comună confesională cât și cea interconfesională oferă modele folositoare pentru rugăciunea de la întrunirile CEB. Textul de față nu încearcă să afirme dinainte dacă slujbele confesionale, sau cele interconfesionale reprezintă cel mai potrivit stil de rugăciune, și dacă evenimentele care încorporează multiple servicii religioase pot folosi ușor ambele modele pe rând. Totuși, slujbele religioase vor trebui să

fie clar identificate în funcție de forma pe care o iau, și, dacă sunt confesionale, cu ce tradiție sau biserică se identifică. Urmează acum considerații privind pregătirea rugăciunii comune la întrunirile CEB.

CONSIDERAȚII CU PRIVIRE LA PREGĂTIREA RUGĂCIUNII COMUNE LA ÎNTRUNIRILE CEB

Rugăciunea comună confesională

19) Rugăciunea comună confesională ia naștere din experiența cultică vie a unei anumite tradiții particulare din cadrul comunității CEB. În mod obișnuit va fi alcătuită de o persoană sau de un grup din cadrul acelei tradiții, care va discerne cu grijă cum să prezinte cel mai bine caracterul specific al cultului respectiv într-un context ecumenic. Rugăciunea comună confesională este o modalitate de a oferi spiritualitatea unui grup celorlalți, și de aceea, ar trebui să fie reprezentativă acelui grup, deși rugăciunea unui grup nu poate fi ușor distinsă de a altora (de exemplu metodist și reformat).

Ceea ce este oferit nu ar trebui să aibă în primul rând un caracter experimental. Deși rugăciunea comună confesională nu aspiră să fie universal acceptată, cei ce o planifică ar trebui să fie sensibili la acele elemente din tradițiile lor care ar putea cauza dificultăți pentru cei prezenți și ar trebui să fie gata ca ocazional să-și adapteze practica uzuală. Rugăciunea comună confesională ar trebui să fie alcătuită și săvârșită în așa fel încât să fie înțeleasă de toți cei prezenți, și prin aceasta să depășească stadiul de observatori. Cei care o planifică ar trebui să țină cont, de asemenea, de considerațiile care urmează în folosirea limbajului și în abordarea responsabilă a problemelor sensibile.

Rugăciunea comună interconfesională.

20) Toți participanții se bucură de același statut în cadrul rugăciunii comune interconfesionale. Ca participanți la comunitatea CEB, noi împărtășim o credință în Dumnezeu — Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt — și un angajament comun spre unitatea creștină. Clerici sau mireni, bărbați sau femei, indiferent de ce origine confesională am fi — în calitate de confrați de pelerinaj în călătoria ecumenică, noi participăm ca egali în rugăciunea interconfesională comună.

21) Rugăciunea comună interconfesională trebuie să evite să dea impresia de a fi cultul unei biserici. Diferite biserici exprimă semnele identității eclesiale în moduri diferite, aplicarea acestui principiu putând da naștere la probleme. De exemplu, pentru unele biserici membre, caracteristicile eclesiale ar putea include veșminte, conducere ierarhică, binecuvântări clericale, și folosirea textelor liturgice standard. În cadrul altor biserici membre există o varietate de perspective.[4]

22) Rugăciunea comună interconfesională într-un context ecumenic este o ocazie de a exprima împreună acele lucruri pe care le avem

în comun și ne bucurăm că „ceea ce ne unește este mai puternic decât ceea ce ne desparte". Noi putem experimenta varietatea formelor culturale prin care credința creștină este exprimată. Totuși rugăciunea comună interconfesională ar trebui să aibă grijă să nu condamne dinainte, implicit sau explicit, acele puncte teologice din cauza cărora bisericile sunt încă despărțite.

23) Rugăciunea comună interconfesională la întrunirile CEB ar fi bine slujită prin folosirea unei structuri (sau *ordo)* bazată pe vechile modele creștine. În extinderea acestui *ordo* comitetul pentru planificare ar putea să se inspire, de exemplu, din slujbele zilnice sau din slujba cuvântului. Rugăciunea comună ar trebui să tindă spre o structură coerentă care să integreze elemente variate într-un singur scop. Comitetele ar putea consulta activitatea comitetului pentru cult de la Adunarea generală din 1998, care a avut loc în Harare, în vederea aplicării unui *ordo* în rugăciunea comună interconfesională. Pentru a decide cum să se adopte un *ordo* într-un anumit context ecumenic, comitetele ar trebui să folosească elemente care fuseseră „testate ecumenic" prin folosirea și receptarea anterioară și, de asemenea, să asigure prilejul de a primi noi propuneri provenite din viața cultică a bisericilor. Echilibrul dintre elementele noi și cele familiare trebuie ținut cu grijă.

24) Rugăciunea comună interconfesională la întrunirile CEB va fi planificată de un comitet care este compus din reprezentanți ai multiplelor confesiuni și regiuni. Acest comitet ar trebui să se gândească cu grijă cum să structureze rugăciunea comună pentru a evita să dea impresia că CEB este o biserică. Ar trebui, de asemenea, să ia în considerare afirmațiile de mai jos în privința folosirii limbii și a abordării responsabile a problemelor sensibile.

CONSIDERAȚII PRIVIND ABORDAREA RESPONSABILĂ A UNOR PROBLEME SENSIBILE

25) Toți cei care planifică rugăciunea comună ar trebui să încerce să fie sensibilă la acele probleme care ar putea cauza dificultăți pentru unii participanți, făcând eforturi de a se feri, pe cât posibil, de a ofensa. Considerațiile care urmează pot să ajute la conștientizarea eventualelor dificultăți. Aceleași considerații pot fi valabile pentru întreaga rugăciune comună de la întrunirile CEB, de formă confesională, sau interconfesională. În forma ei confesională, rugăciunea comună urmează de obicei disciplina respectivei confesiuni, și toți ceilalți participă în acord cu conștiința lor. Chiar și așa, cei care planifică rugăciunea comună confesională ar trebui să discearnă cu grijă cum să prezinte cel mai bine tradiția lor într-o întrunire ecumenică. De vreme ce nu este totdeauna posibil să evite ca cineva să fie ofensat, cei care planifică ar trebui să facă orice efort posibil pentru a împlini acest obiectiv.

26) Nu se intenționează ca cele ce urmează să fie o listă cuprinzătoare a eventualelor probleme sensibile, ci mai degrabă reflectă proble-

mele particulare care au apărut în discuţiile din cadrul Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB.

27) *Folosirea simbolurilor şi a acţiunii simbolice:* Simbolurile şi acţiunile simbolice alese pentru rugăciune în contexte ecumenice ar trebui să fie înţelese repede de o întrunire ecumenică diversificată cultural şi confesional. Când se folosesc elemente care sunt caracteristice unei tradiţii, acestea ar trebui să fie prezentate într-un mod care respectă integritatea acelei tradiţii şi au sens în uzul ecumenic. Unele simboluri nu se pot trece uşor din culturile particulare în contexte ecumenice, iar unele pot fi prea improprii pentru a fi folosite în rugăciunea comună. La întrunirile ecumenice precum evenimente CEB, ar trebui să ne aşteptăm să experimentăm o varietate de simboluri, dintre care unele ar fi nefamiliare pentru unii participanţi. Astfel de simboluri vor cere explicaţii.

28) Folosirea unor rituri şi simboluri poate fi provocatoare. Câteodată ceea ce este „inculturaţie" pentru unii poate fi considerat „sincretism" de alţii, şi viceversa. Este imposibil să se traseze cu precizie o linie de demarcaţie şi cineva care nu este situat în contextul cultural de unde vine simbolul ar trebui să ezite să facă o astfel de judecată. Totuşi, aceia care planifică rugăciunea comună ar trebui să fie atenţi la expresiile culturale care pot fi înţelese greşit. Studiile precedente ale Comisiei Credinţă şi Constituţie privind hermeneutica simbolurilor se poate dovedi folositoare în relaţie cu aceste probleme.

29) *Folosirea spaţiului:* Cei care planifică ar trebui să fie atenţi la aranjarea spaţiului în care se desfăşoară rugăciune comună, iar dacă este vorba de o biserică, la dispoziţia spaţiului liturgic al comunităţii.

30) *Conducerea exercitată de femei:* Când rugăciunea comună este oferită într-o formă confesională, practica acelei confesiuni cu privire la conducerea exercitată de femei ar trebui în mod normal să se aplice. Pentru rugăciunea interconfesională comună, o conducere descentralizată şi o participare egală permite oricărui participant — bărbat sau femeie, cleric sau mirean — să împlinească orice rol. În context ecumenic, noi venim împreună cu o serie de poziţii în legătură cu hirotonirea femeilor, deosebirile existând atât între bisericile noastre, cât şi, câteodată, în interiorul acestora, şi noi nu suntem încă gata să reconciliem aceste diferenţe. De aceea cei care planifică ar trebui să se abţină de la luarea unei atitudini de conflict privind chestiunea hirotoniei femeilor, sugerând astfel că practica obişnuită a unei anumite biserici este unica poziţie creştină posibilă în legătură cu această problemă.

31) *Lipsa de familiaritate:* Ar trebui să se aibă grijă ca rugăciunea noastră comună să invite participanţii în contexte particulare şi simboluri mai degrabă decât să le ceară să o privească desfăşurându-se ca o manifestare culturală. Pentru evenimentele majore (şi în special pentru cei care participă pentru prima dată), va fi necesară probabil o orientare în această experienţă, explicându-se ce se va întâmpla şi ce înseamnă. Întrebarea despre cum să faci o rugăciune comună accesibilă pentru cei care nu sunt obişnuiţi cu forma sa este relevantă atât pentru rugăciunea comună confesională cât şi pentru cea interconfesională. Fiecare parti-

cipant face această experienţă în acord cu propria sa conştiinţă, dar ar trebui să ne străduim să permitem participanţilor să nu rămână numai simpli spectatori ai riturilor nefamiliare lor. Elementele rugăciunii comune nu ar trebui să devină centrul rugăciunii comune, ci mai degrabă ar trebui să faciliteze rugăciunile autentice ale comunităţii.

32) *Chestiuni sociale şi politice:* Rugăciunea noastră comună cuprinde pe bună dreptate elemente ale formării morale şi proclamării profetice. Suntem chemaţi să ne rugăm pentru dreptate şi pace, totuşi noi putem distinge între rugăciunea tematică şi rugăciunea folosită să ne despartă şi mai mult pe probleme sociale şi politice asupra cărora avem neînţelegeri profunde. Rugăciunea noastră comună este adresată lui Dumnezeu, şi este o invitaţie să ascultăm ceea ce Dumnezeu doreşte să ne înveţe.

Folosirea limbajului

33) Probleme de limbaj: Ceea ce spunem în cult *(lex orandi)* este important pentru că reprezintă un angajament al credinţei asumat împreună *(lex credendi)*. În vederea unei legături profunde între teologie şi rugăciune, problemele de gen în limbaj necesită atenţie sporită. Expresia „limbaj inclusiv" este câteodată folosită în sens larg şi imprecis. De fapt sunt implicate câteva probleme distincte, există câteva probleme separat implicate.

34) Noi putem face o distincţie clară între limbajul care se referă la Dumnezeu şi limbajul care se referă la oameni, şi să afirmăm că limbajul referitor la oameni ar trebui întotdeauna să includă şi femeile şi bărbaţii. Limbajul care se referă la întreaga comunitate umană ar trebui să fie sensibil la probleme de rasă, clasă şi alte potenţiale categorii de excludere.

35) Scriptura şi Tradiţia oferă o varietate de metafore şi imagini despre Dumnezeu. Acestea pot fi folosite în rugăciunea comună pentru a descrie pe Dumnezeu şi lucrarea Sa în istorie. Dar noi facem distincţie între o imagine despre Dumnezeu şi numele Lui.[5] Noi Îl invocăm pe Dumnezeu folosind multe metafore. La întrunirile CEB numele revelate şi biblice ale lui Dumnezeu: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt ar trebui să se folosească atunci când Îl numim pe Dumnezeu în rugăciunea comună. Această formulă trinitară stă în centrul *bazei* CEB şi este mărturisită în toate bisericile membre.

Practica euharistică la întrunirile CEB

36) Cultul euharistic la evenimentele ecumenice este o problemă dificilă pentru comunitatea biserililor din CEB. Noi nu ne putem împărtăşi toţi la aceeaşi masă, existând o serie de puncte de vedere şi de discipline printre bisericile membre privind oferirea şi primirea Sfintei Euharistii. Oricare ar fi părerea cuiva despre Sfânta Euharistie şi cum se

poate, sau cum nu se poate împărtăşi, durerea de a nu putea să o primim toţi de la aceeaşi masă este simţită de toţi.

37) Din perspectivă ortodoxă, Sfânta Euharistie poate fi celebrată de biserică şi primită de toţi cei ce sunt în comuniune sacramentală. Pentru unii protestanţi Euharistia nu este doar un semn al unei unităţi vizibile pentru care se lucrează, ci şi una dintre cele mai mari resurse spirituale pentru călătoria spre unitate. Din această ultimă perspectivă ar fi potrivit să ne împărtăşim împreună acum. Unele biserici au o „masă deschisă" pentru toţi cei care-L iubesc pe Dumnezeu. Alţii oferă ospitalitate în ocazii ecumenice sau în alte circumstanţe clar definite. Este important de înţeles şi de a fi sensibili la diferitele viziuni pe care le au bisericile membre şi, de asemenea, să receptăm convergenţa în înţelegerea Euharistiei aşa cum apare în documentul *Botez, Euharistie şi Slujire* şi în unele dialoguri bilaterale.

38) Viaţa de rugăciune comună a mişcării ecumenice trebuie să fie deplină şi de bună-credinţă. Noi nu ne putem ruga într-un fel în care să pretindem că suntem altceva decât ceea ce suntem, sau că am fi într-un stadiu mai avansat în căutarea unităţii creştine decât în cel în care suntem de fapt. „Liturghia de la Lima" este considerată câteodată a fi o formă aprobată ecumenic pentru intercomuniunea dintre romano-catolici, protestanţi şi ortodocşi, prin care s-ar crea posibilitatea ca noi să celebrăm Euharistia împreună. Nu este aşa. Chiar dacă în unele acorduri bilaterale pentru intercomuniune au folosit „Liturghia de la Lima", acesta din urmă nu are un statut oficial în cadrul comunităţii CEB.

39) Totuşi, urmărind modelul distincţiei dintre rugăciunea comună confesională şi interconfesională, se pot acomoda celebrări confesionale ale Euharistiei la adunările generale şi la alte evenimente majore. Bisericii gazdă (sau grupului de biserici care pot găzdui împreună) trebuie să-i fie în mod clar stabilită identitatea. Cu toate că ar trebui să fie evident că CEB „nu găzduieşte" o Euharistie, aceste slujbe euharistice confesionale, deşi nu sunt parte a programului oficial, pot fi anunţate public, cu invitaţia ca toţi să participe. Participanţii ar trebui îndrumaţi cu privire la practica bisericii gazdă referitor la cei care pot primi împărtăşania, şi ar trebui să respecte acea îndrumare.

CONCLUZIE

40) Cultul stă în centrul identităţii noastre creştine. Dar în cult noi descoperim, de asemenea, şi faptul că suntem divizaţi. Într-un context ecumenic, rugăciunea comună poate fi atât sursă a bucuriei, cât şi a necazului. Când la durerea lipsei unităţii noastre se adaugă şi insensibilitatea la un anumit ethos, poate rezulta o şi mai mare adâncire a separării. În calitate de fraţi şi surori dedicaţi căutării unităţii creştine, noi nu intenţionăm să ne ofensăm, ci să ne încurajăm unii pe alţii. Noi suntem chemaţi să ne apropiem de rugăciunea comună într-un spirit de generozitate şi de dragoste unul faţă de celălalt.

41) Manifestarea atenţiei unul faţă de celălalt în contextul CEB înseamnă adeseori conştientizarea modalităţilor prin care noi am putea în mod neintenţionat să ne ofensăm unul pe celălalt. În acest sens, aceste consideraţii caută să-i facă pe cei care planifică rugăciunea comună mai conştienţi de potenţialele zone de risc. Dar aceste consideraţii nu sunt exhaustive, şi trebuie întâmpinate cu intenţia sinceră de a dezvolta oportunităţi pentru toţi participanţii de a se ruga în mod deplin. Aşa cum sugerează acest cadru, rugăciunea comună la întrunirile CEB ar trebui să fie rezultatul unei planificări serioase şi sensibile, şi nu o sarcină care să fie asumată doar ocazional.

42) Acest cadru foloseşte expresiile: „rugăciune comună confesională" şi „rugăciune comună interconfesională" pentru a identifica două forme distincte de rugăciune comună la întrunirile CEB, şi nu mai recomandă folosirea expresiei „cult ecumenic". Odată realizată această distincţie, participanţii pot face experienţa rugăciunii comune cu o înţelegere clară a statutului eclesial (sau a lipsei acestuia) al fiecărei slujbe, şi astfel să se simtă liberi pentru a se ruga în mod deplin.

43) Totuşi noi persistăm în căutarea noastră ecumenică. Despărţirile dintre noi nu vor putea fi soluţionate numai prin dialog teologic şi prin slujirea comună a lumii. Noi trebuie, de asemenea, să ne rugăm împreună, dacă dorim să rămânem împreună, pentru că rugăciunea comună este inima vieţii noastre creştine, atât în propriile noastre comunităţi, cât şi pentru că noi lucrăm împreună pentru unitatea creştină. Astfel, distincţiile pe care le facem în acest document sunt provizorii, făcând loc rugăciunii comune înainte de a ne fi împăcat pe deplin unul cu celălalt. Noi aşteptăm cu nerăbdare ziua în care diferenţele dintre noi vor fi depăşite, şi vom putea sta uniţi toţi în faţa tronului lui Dumnezeu, cântându-I laude la unison.

NOTE:

1) Aceste aprecieri au fost elaborate de un grup de lucru la cererea Comisiei Speciale pentru participarea ortodoxă la CEB. Membrii grupului de lucru au inclus un număr egal de reprezentanţi din bisericile ortodoxe şi din celelalte biserici membre ale CEB, precum şi personal angajat al CEB. Ele au fost revizuite şi aprobate de sub-comitetul pentru rugăciunea comună a Comisiei Speciale şi de plenul Comisiei Speciale. Comisia a ataşat documentul la raportul final pentru comitetul central.

2) Pe parcursul discuţiilor Comisiei Speciale despre cult, s-a făcut o distincţie între cuvintele „cult" şi „rugăciune comună". Această distincţie a fost introdusă din motive uşor de înţeles, din moment ce cuvântul „cult", aşa cum se traduce în multe limbi, implică Euharistia. Totuşi înlocuirea termenului „cult" cu cel de „rugăciune comună" este, de asemenea, complicată într-un fel, de vreme ce rugăciunea poate fi înţeleasă într-un mod limitat ca o rugăciune individuală particulară. Pentru scopul acestui document folosim expresia „rugăciune comună", recunoscând că este o soluţie imperfectă.

3) Noi folosim cuvintele „confesiune", „confesional" și „interconfesional" ca termeni tehnici, recunoscând că ei nu sunt perfecți. Nu toate bisericile s-ar defini pe ele însele în calitate de confesiuni.

4) S-ar putea continua cu folos studiul despre natura eclesială a rugăciunii comune.

5) Documentul Comisiei Credință și Constituție, *„Mărturisind unica credință: O explicație ecumenică a credinței apostolice"* este de ajutor în aceste probleme:

„50. Noi nu putem renunța la folosirea cuvântului „Tată" pentru că este modul în care Iisus S-a adresat și a vorbit despre Dumnezeu și cum i-a învățat Iisus pe apostoli să se adreseze lui Dumnezeu. Biserica a crezut în Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu, în relație cu folosirea cuvântului Tată de către Iisus Hristos Însuși. Folosirea cuvintelor „Tată" și „Fiu" unește comunitatea creștină de-a lungul timpului și o întărește într-o comuniune de credință. Mai mult este limbajul care exprimă relațiile personale din Sfânta Treime și propriile noastre relații cu Dumnezeu".

„51. Totuși Biserica trebuie să clarifice faptul că acest limbaj nici nu atribuie masculinitate biologică lui Dumnezeu, dar nici nu implică faptul că ceea ce noi numim calități „masculine", atribuite doar bărbaților, sunt singurele calități care aparțin lui Dumnezeu. Iisus folosește numai câteva dintre caracteristicile paternității umane vorbind despre Dumnezeu. El folosește și alte caracteristici în afara paternității umane. Într-adevăr, Dumnezeu cuprinde, împlinește și transcede tot ceea ce știm noi referitor la persoanele umane, atât bărbați cât și femei, și la caracteristicile umane fie masculine, fie feminine. Totuși, „Tată" nu este o simplă metaforă printre celelalte metafore și imagini folosite pentru a L descrie pe Dumnezeu. Este termenul distinctiv adresat de Iisus Însuși lui Dumnezeu.

„52. Noi nu putem renunța la numele de „Tată" și „Fiu". Ele sunt înrădăcinate în relația intimă a lui Iisus cu Dumnezeu pe care E. L-a vestit, deși El a folosit și alte caracteristici decât acelea referitoare la natura umană.

Limbajul creștin despre Dumnezeu se inspiră, de asemenea, din sursele întregii tradiții biblice. Acolo găsim și imagini „feminine" când se vorbește despre Dumnezeu. Trebuie să fim mai atenți cu această realitate. Aceasta va afecta înțelegerea noastră despre relația dintre bărbați și femei creați după chipul lui Dumnezeu și ordinea și activitatea din cadrul structurilor Bisericii și societății chemate să dea mărturie despre întreg".

ANEXA B: LUAREA DECIZIILOR PRIN CONSENS

Prefață la Anexă

Această anexă are propria sa istorie. În forma sa originală a fost un document de bază pentru a ajuta discuțiile Comisiei Speciale pe tema procesului decizional. În forma de față a susținut schimbarea procesului

decizional existent și a descris modelul consensului ca o procedură alternativă — sau, mai bine spus, o formă a modelului consensului.

Pe măsură ce Comisia Specială și-a continuat activitatea, s-au făcut multe comentarii pe marginea acestui document, și Comisia Specială a luat decizii care au devenit acum recomandări adresate comitetului central al CEB. De aceea, documentul a fost revizuit și extins considerabil. Totuși, poartă încă amprenta scopului său original, și anume acela de a fi material de bază. În forma sa revizuită — ca anexă a raportului final al Comisiei Speciale — documentul servește ca rațiune de a fi, descriere și elaborare nu doar a motivelor de schimbare, dar și a caracterului metodelor propuse pentru luarea deciziilor. Dacă propunerile sunt acceptate de comitetul central, următoarele etape ar fi (1) să redacteze din nou părțile relevante ale normelor CEB, și (2) să instituie un proces de tranziție prin care moderatorii și membrii organismelor de conducere pot fi ajutați să se adapteze noilor proceduri pentru a deveni siguri și eficienți în activitatea lor.

I) DE CE SĂ SE SCHIMBE PROCEDURILE DE LUARE A DECIZIILOR?

1) Când CEB a luat ființă în anul 1948 marea majoritate a bisericilor membre au fost localizate în Europa și America de Nord. Procedurile pentru luarea deciziilor se bazau, nu în mod nefiresc, pe procedurile obișnuite folosite în consiliile bisericești — și în organismele seculare cum ar fi parlamentele — din acele continente.

2) Între timp, tot mai multe biserici au devenit membre ale CEB. Pentru multe dintre biserici, în special pentru cea ortodoxă, aceste proceduri nu rezonau cu procedurile proprii, sau chiar în unele cazuri, cu culturile din care proveneau. Există diferențe, de exemplu, între Nord și Sud. Se pune deci întrebarea dacă procedurile curente ar trebui să existe în continuare în forma lor actuală.

3) A doua chestiune este natura adversarială a procedurilor. Propunerile sunt discutate „pro și contra". În timp ce amendamentele sunt posibile — și frecvente — vorbitorii sunt încurajați să argumenteze în favoarea sau împotriva, mai degrabă decât să analizeze. Asupra multor chestiuni există trei sau patru opinii diferite, nu doar două. Deși există timp acordat pentru întrebări referitoare la orice propunere, natura adversarială a procesului este încă evidentă. În unele culturi, această abordare adversarială, care poate fi chiar confruntațională, este ceva ce trebuie evitat. Mai mult, este firesc ca biserica, fiind Trupul lui Hristos, să fie în acord cu ființa sa lăuntrică atunci când cercetează și caută *„mintea lui Hristos"* [I Cor. 2, 16, n.tr.], și face eforturi susținute pentru un consens prin care se poate declara: *„Părutu-s-a Duhului Sfânt și nouă"* (F. Ap. 15: 28). Mai degrabă decât efortul de a avea succes în dezbateri, țelul nostru ar trebui să fie ascultarea reciprocă, căutând să se înțeleagă *„care este voia Domnului"* (Efes. 5:17).

4) A treia problemă este cea a procedurii de votare. În sistemul actual o majoritate de 50% plus unu este suficientă pentru ca o propunere să fie adoptată, dacă o prevedere specială nu este făcută pentru un procentaj diferit. Multe chestiuni sunt strâns legate de doctrină sau eclesiologie, și pentru aceste subiecte procedura de votare nu va urma, în mod obișnuit, liniile de demarcație denominaționale, culturale sau geografice. Dar în ceea ce privește alte probleme s-a observat, mai ales, în ultimii ani o diferență de abordare între ortodocși, pe de-o parte, și protestanți, anglicani și vechii catolici pe cealaltă. Alte combinații sunt posibile desigur, dar, dat fiind un sistem de reprezentare și de apartenență (care este aprobat altundeva în raportul Comisiei Speciale), ortodocși sunt o minoritate în organismele de conducere ale CEB și în anumite cazuri au fost învinși printr-un număr mai mare de voturi. Proliferarea micilor biserici membre, de asemenea, afectează natura Consiliului. Problema reformei „puterii votului" poate fi parte a soluției, dar în această secțiune a raportului nostru, problema este vocea celor în minoritate, și cum acea voce poate fi mai bine reflectată în deciziile care sunt luate. Nu numai participanții ortodocși în CEB, dar și membrii altor biserici, se simt frustrați din cauza neputinței lor de a influența suficient deciziile.

5) Pe locul al patrulea în această listă de motive este rigiditatea procedurilor din cadrul întrunirilor, nu doar din CEB, ci și din multe organisme bisericești. Sistemul moțiunilor, amendamentelor, amendamentelor ulterioare, intervenții care se referă la respectarea procedurilor, și așa mai departe, chiar dacă, în mod sigur, pot funcționa bine în cazul unor probleme și în unele situații, adesea par nepotrivite în cazul întrebărilor complexe despre adevărata ascultare creștină, despre relații ecumenice autentice, și despre o abordare creștină a schimbărilor istorice, sociale și mondiale. Proceduri care permit mai mult spațiu pentru consultare, cercetare, întrebări și reflecții pline de evlavie, ar fi potrivite să promoveze obiectivele CEB, mai bine decât procedurile formale și adesea rigide care sunt folosite în prezent. Chiar și atunci când își face „datoria", Biserica ar trebui să caute să exprime acea *„credință lucrătoare prin iubire"* (Gal. 5:6). Aceasta nu înseamnă că CEB ar trebui să încerce să lucreze fără norme, din contră, normele care sunt corecte, ușor de înțeles și de aplicat sunt esențiale. Problema o reprezintă stilul, conținutul și aplicarea unor asemenea norme.

6) În I *Corinteni* 12:12-27 Sfântul Ap. Pavel vorbește despre părți ale trupului care au nevoie unele de altele. Un corp care funcționează perfect reunește abilitățile și contribuțiile tuturor membrelor. Așa este și în Biserică. Un set de proceduri care face posibilă cea mai bună întrebuințare a abilităților, a istoriei, a experienței, a angajamentului și a tradiției spirituale a tuturor bisericilor membre ar trebui să fie ținta CEB.

7) Dacă sunt făcute schimbări, acestea ar trebui formulate după o largă consultare. Și odată introduse, să poată fi încă modificate în lumina experienței viitoare. Principiul ortodox al *oikonomia* ar sugera

faptul că mişcarea ecumenică poate acomoda schimbarea şi dezvoltarea pe măsură ce problemele şi circumstanţele se schimbă. Chiar dacă principiul *oikonomiei* a fost aplicat istoric, mai ales Tainelor, poate, de asemenea, să se refere la judecata corectă şi în alte probleme bisericeşti — desigur, întotdeauna în lumina credinţei. A respecta *oikonomia* înseamnă a fi deschis unor expresii variate ale credinţei şi vieţii, rămânând în acelaşi timp credincios *„credinţei care a fost dată sfinţilor odată pentru totdeauna"* (Iuda 3). Experienţa tuturor tradiţiilor reprezentate în CEB este valoroasă şi ar trebui utilizată, cum şi unde este practic, în viaţa de zi cu zi, în funcţionarea şi în programele Consiliului.

II) CE FEL DE SCHIMBARE? O DIRECŢIE POSIBILĂ

8) O metodă de luare a deciziilor bazată pe consens poate uşor depăşi cele mai multe dintre dificultăţile identificate mai sus. Acest document cercetează metoda luării deciziilor prin consens, cu speranţa că poate fi adoptată de CEB pentru toate nivelele de conducere. Metoda consensului este un mod de a ajunge la decizii fără a vota. Este o procedură mai apropiată de modelul sinodal decât de cel parlamentar, şi mai inclusivă, decât adversarială. Unele biserici ortodoxe folosesc o procedură asemănătoare şi, de asemenea, alte biserici cum ar fi Societatea religioasă a prietenilor (quakers) şi Biserica unificată din Australia [v. nota explic. *supra* n.tr.]. Experienţa acestor biserici este reflectată în rezumatul care urmează; oricum nici un model nu poate fi pur şi simplu transferat dintr-un context confesional în contextul ecumenic al CEB: vor fi necesare adaptări.

9) În primul rând ar trebui menţionat că nu este acelaşi lucru consensul cu unanimitatea (v. parag. 14 *infra*). De exemplu, o minoritate poate fi de acord să lase să treacă o propunere care a convins majoritatea, dar nu şi minoritatea; aceasta înseamnă că minoritatea acceptă că propunerea reprezintă „spiritul general al întâlnirii". Acest lucru devine posibil când o minoritate consideră că îngrijorările sale au fost auzite, înţelese şi respectate.

10) Este, de asemenea, posibil să includem în cadrul normelor CEB dispoziţia ca unele probleme să fie decise prin vot majoritar, fie printr-o majoritate simplă, fie printr-un procent mai mare. Cu alte cuvinte, consensul va fi procedura normală, dar nu procedura invariabilă. La începutul unei sesiuni, moderatorul va indica în mod clar procedurile care vor opera în acea sesiune. Normele vor stabili acele puncte de pe ordinea de zi care vor fi hotărâte prin vot.

11) Cum funcţionează deci această procedură a consensului? În mod normal o propunere, nu întotdeauna într-o formă completă sau finală, este înaintată, după care începe o discuţie deschisă, mai degrabă decât o „dezbatere". De obicei propunerea trebuie să fi fost deja îmbunătăţită de un comitet (vezi sfârşitul acestei secţiuni). Discuţia poate include întrebări. Membrii întrunirii pot lua cuvântul mai mult decât o singură dată. Moderatorul trebuie să asigure faptul că toţi cei care doresc să

vorbească pot să o facă, şi că nici un individ, sau un grup mai mic nu domină discuţia prin excluderea celorlalţi. Este important ca toate părerile relevante să fie prezentate în această etapă de analiză.

12) Pe măsură ce discuţia continuă, oricine poate sugera o schimbare a propunerii fără a fi nevoie de un amendament. Moderatorul ar trebui să testeze reacţia întrunirii la orice astfel de idee sau modificare cerând exprimarea opiniei (câteodată numită „vot preliminar"). Pe măsură ce propunerea continuă să fie discutată, moderatorul trebuie să îşi dea seama când întrunirea este aproape de a ajunge la un acord. Ea sau el poate să acorde mai mult timp ca diverse opinii confesionale sau culturale să fie exprimate, iar la timpul potrivit moderatorul ar trebui să întrebe: „Ne-am înţeles în această problemă?" sau „Câţi dintre dvs. ar putea accepta această propunere în forma actuală?" Această testare frecventă a părerii membrilor întrunirii este de importanţă centrală pentru dezvoltarea unui consens.

13) Adunarea sau comitetul pot trimite o propunere unui grup de redactare, sau poate împărţi întreaga întrunire în sub-comitete pentru un timp mai lung sau mai scurt, scopul fiind de a genera în continuare clarificări ale ideilor şi prin aceasta să aducă întrunirea mai aproape de consens. „Mese rotunde" sau alte feluri de grupări sunt folositoare în a clarifica neînţelegerile. O problemă importantă va fi în mod special discutată în decursul mai multor sesiuni, cu timp între ele pentru ca un comitet să înregistreze comentariile şi îngrijorările apărute.

14 a) S-a ajuns la un consens când apare *oricare* dintre următoarele variante:

1) toţi sunt de acord (unanimitate);

2) cei mai mulţi sunt de acord şi cei care nu sunt au mulţumirea că discuţia a fost şi amplă şi deschisă, şi că propunerea exprimă „spiritul general al întâlnirii"; astfel minoritatea încuviinţează;

3) întrunirea recunoaşte că sunt opinii variate şi se ajunge la înţelegerea ca acestea să fie înregistrate în textul propunerii (nu numai în procesul verbal);

4) s-a căzut de acord ca problema să fie amânată;

5) s-a căzut de acord că nici o decizie nu poate fi luată.

14 b) Prin urmare procedurile consensului permit oricărei familii sau oricărui grup de biserici, printr-un purtător de cuvânt, să aibă obiecţii faţă de orice propunere. Aceasta implică faptul că familia sau grupul de biserici pot opri adoptarea oricărei propuneri până când sunt mulţumiţi că îngrijorările lor au fost în întregime ascultate.

15 a) Dacă nu se poate ajunge la consens, ar trebui puse câteva întrebări, ca de exemplu:

1. „Trebuie luată o decizie în această privinţă astăzi?" Dacă nu, problema ar trebui amânată până la următoarea sesiune (a doua zi, săptămâna următoare sau altă dată). Continuarea pregătirii de către un comitet şi discuţii neoficiale între membrii cu opinii personale puternic susţinute, va conduce adesea întrunirea spre un nivel diferit de înţele-

gere cu ocazia unei sesiuni viitoare. Dacă da (şi faptul acesta este destul de rar), atenţia ar trebui să se schimbe de la a aproba sau a nu aproba propunerea respectivă la a găsi alte căi de a întâmpina nevoia apăsătoare şi critică din punct de vedere al timpului. Câteodată pot fi găsite soluţii intermediare, în timp ce în cadrul întrunirii se caută să se ajungă la consens în ceea ce priveşte problema iniţială.

2. „Se poate vota această propunere, având în vedere faptul că unii membri (sau biserici membre) nu o susţin? Dacă nu, propunerea ar trebui amânată pentru o sesiune de lucru viitoare, ca mai sus. Dacă da, efectul este că acele persoane, sau biserici membre, sau părţi ale Consiliului, având o opinie contrară, permit totuşi unei politici sau unui program să treacă, fără să-l sprijine. Această atitudine este numită câteodată „a sta deoparte". În problemele sociale şi politice poate fi câteodată potrivit ca anumite biserici membre sau comisii, sau agenţii ale CEB să ia cuvântul fără a angaja Consiliul ca întreg spre un singur punct de vedere (cf. grupul din Comisia Specială care se ocupă cu metodologia în problemele sociale şi politice).

3. „Am adresat noi întrebarea corectă?" Când nu se poate ajunge la un acord asupra temei, acest lucru nu trebuie privit ca un eşec. Câteodată o întrebare diferită va duce la consens. Câteodată este de ajutor întrebarea „ce putem spune împreună?" Participanţii pot să nu fie de acord în ceea ce priveşte o anumită declaraţie despre o procedură diferită, dar pot găsi o mare valoare în a articula diversele lor perspective şi roadele discuţiilor lor. Pot să fie principii de bază asupra cărora să fim cu toţii de acord. O articulare clară a acestora, urmată de o descriere a diverselor concluzii la care au ajuns creştinii cu conştiinţa curată, poate fi un rezultat foarte bun al discuţiei.

15 b) În situaţii rare, dacă au fost încercate procedurile consensului, dar nu au reuşit, va fi nevoie de un mecanism care să înlăture blocajul. Normele ar trebui să specifice cum operează această măsură de urgenţă, asigurându-se că măsura de urgenţă nu slăbeşte înseşi procedurile de consens. Pentru a redacta această normă, ar trebui să aibă loc consultarea comitetului permanent propus (v. paragr. 21 *infra).*

16) În toate cazurile în care consensul se dovedeşte a fi evaziv, este de datoria celor care şi-au exprimat îngrijorările să lucreze îndeaproape cu cei care au iniţiat chestiunea în discuţie, aşa încât să găsească modalităţi creatoare de a merge mai departe. Un scop major al CEB este ca bisericile să înveţe una de la cealaltă, să adâncească viaţa lor comunitară şi să fie mai bine pregătite pentru misiunea lor. Aceasta înseamnă că vor fi ocazii când bisericile vor accepta o situaţie de dezacord în timp ce continuă să se ajute şi să se sprijine reciproc.

17) Poate fi estimat din descrierea de mai sus că o prezidare eficientă este esenţială pentru succesul procedurilor de consens. Moderatorul trebuie să fie corect, sensibil şi experimentat. Ea sau el trebuie să fie capabili să intuiască tendinţa unei discuţii şi să ajute întrunirea să-şi cristalizeze gândirea. Neînţelegerile pot fi evitate dacă moderatorul va „controla" frecvent dezvoltarea spiritului întrunirii. Acest lucru

poate fi făcut, de exemplu, prin folosirea de cartonaşe colorate (să spunem portocalii pentru o părere pozitivă, albastre pentru una negativă). Procedura se poate aplica unei părţi a chestiunii în discuţie, chiar uneia restrânse. Moderatorul poate ajuta întrunirea cerând „unui deţinător al unui cartonaş albastru" să explice ce o, sau îl împiedică să-şi exprime acordul în privinţa ideilor care au fost discutate. În acest fel obiecţiile pot fi expuse şi pot fi rezolvate, pe măsură ce discuţia evoluează. Scopul este ca întrunirea ca întreg să participe la elaborarea deciziei finale, şi nu numai aceia care sunt în mod special versaţi în dezbateri, sau cei care folosesc limbile oficiale cu uşurinţă, sau cei care înaintează propunerea primii. Normele ar trebui să specifice rolul moderatorilor. Flexibilitatea este importantă, dar este de asemenea, necesar să se ofere linii directoare pentru conducerea întrunirilor.

18) Între şedinţe, moderatorul poate folosi un grup care să modereze, sau un grup de referinţă care să ofere consiliere. Un comitet de lucru poate îndeplini aceeaşi funcţie.

19) Este indicat ca într-o întrunire extinsă, să se specifice tipul procedurii pentru fiecare sesiune, de exemplu o sesiune de „votare", o discuţie pentru a se ajunge la „consens", o sesiune de „informaţii". O astfel de descriere clară poate ajuta membrii, în special pe cei noi, sau pe cei care lucrează în a doua, a treia sau a patra limbă să participe mai uşor. Dacă procedura este schimbată în timpul sesiunii, acest lucru trebuie făcut cu grijă şi cu o explicaţie completă. Dacă trebuie să se rezolve o problemă complexă sau una în litigiu este important să se anunţe anticipat. Înainte de discuţia propriu-zisă, deci la o sesiune anterioară, poate fi de ajutor să aibă loc o „avanpremieră" a problemei pentru a-i ajuta pe membri în discuţiile lor ulterioare.

20) Principiile de mai sus, subliniate doar pe scurt aici, trebuie să se transforme în norme. Când aceste norme vor fi fost adoptate şi puse în practică, experienţa din lunile şi anii următori va indica unde sunt necesare viitoare modificări. Nu există o formă unică sau pură a metodei consensului; scopul ei ar trebui să fie dezvoltarea unei forme specifice pentru nevoile specifice ale CEB şi adoptarea procedurilor în lumina experienţei. Principiul ortodox al *oikonomiei* este relevant aici. Dacă obiectivele CEB şi ale programelor şi politicilor sale sunt clare, modalităţile prin care acestea sunt îndeplinite pot fi revizuite oricând este de dorit acest lucru.

21) În activitatea Comisiei Speciale au fost făcute sugestii ulterioare care nu aparţin exact de principiile consensului. Prima dintre acestea este înfiinţarea comitetului permanent pentru participarea ortodoxă. Propunerea detaliată este în raportul final al Comisiei Speciale. Este important aici principiul parităţii.

22) A doua sugestie: dacă modificările la anumite propuneri au fost pregătite înainte de începerea întrunirii, acestea ar trebui anunţate, chiar făcute cunoscute înainte de începerea întrunirii — astfel încât să se permită timp suficient pentru reflecţie. Aceasta ar ajuta mai ales pe cei noi sau pe cei care nu lucrează în limba maternă. Această prevedere implică

faptul că schimbările neprevăzute aduse propunerii (în terminologia mai veche „amendamente târzii") ar trebui permise numai când există timp suficient pentru explicaţie şi discuţie.

23) O a treia sugestie: comitetele de lucru ar trebui să se pregătească pentru o sesiune plenară în aşa fel încât să evite polarizarea inutilă a opiniilor. Astfel de comitete pot fi convocate şi între sesiunile unei adunări pentru a oferi consultanţă asupra procedurii şi pentru a interpreta progresul care s-a făcut în timpul întrunirii. Preocupările celor ce sunt în minoritate pot fi câteodată transmise prin membrii unui astfel de grup. Când sunt propuse spre discuţie probleme sensibile de natură bisericească, morală sau politică, pregătirea de către un asemenea comitet poate ajuta la asigurarea echităţii pentru toate părţile, şi de asemenea, la evitarea dezbaterilor care pot duce la dezbinări. Normele CEB descriu deja sarcinile comitetului de lucru şi poate fi nevoie ca aceste norme să fie revizuite. Comitetul de lucru ar trebui să urmeze procedurile consensului acolo unde este posibil.

24) Întocmirea proceselor verbale este o sarcină importantă. Membrii întrunirii ar trebui să înţeleagă cu ce pot fi de acord, astfel că textul tuturor deciziilor ar trebui citit sau expus în timpul întrunirii. Contribuţiile majore la orice discuţie ar trebui înregistrate şi acestea ar trebui să includă un rezumat al unor puncte de vedere care diferă. Ar trebui păstrat dreptul unei minorităţi de a-şi avea dezacordul înregistrat în procesul verbal şi/sau în orice raport al întrunirii, deşi în procedurile consensului un astfel de drept este exercitat rar. Câteodată va fi de ajutor ca un grup mic să revizuiască procesele verbale înainte de a fi emise.

III) POSIBILE DIFICULTĂŢI ÎN LEGĂTURĂ CU PROCEDURA CONSENSULUI

25) S-a sugerat că procedura consensului poate fi împovărătoare şi lentă. De exemplu, o diagramă publicată în care se schiţează versiunea procedurii din Biserica unificată din Australia pare destul de complicată. Sunt mulţi paşi de făcut până când să se declare un consens.

26) Totuşi experienţa bisericilor care folosesc metoda consensului arată că această teamă este probabil exagerată. Deoarece oamenii lucrează într-un sistem care este mai puţin adversarial şi mai puţin rigid decât vechile proceduri, participanţii par mai pregătiţi să asculte păreri alternative şi să accepte diferenţe de opinii. Nu este cazul ca procedurile, în condiţii normale, să facă să întârzie luarea deciziilor. Unele discuţii se pot desfăşura încet, desigur, dar acest lucru poate fi de dorit dacă subiectul cere o cercetare detaliată, sau dacă exista o divergenţă de opinie. În general există un simţ crescut al cooperării pur şi simplu din cauza modului flexibil şi colaborativ al procesului. Ar trebui admis faptul că prin procedurile de consens, se pot lua mai puţine decizii la o anumită întrunire, deoarece consultările atente iau timp.

27) O a doua posibilă dificultate este aceea că cei ce sunt în minoritate — chiar unul sau doi participanţi — pot obstrucţiona o propunere de perspectivă sau inovatoare. Cu alte cuvinte, dorinţa pentru participare

deplină și pentru consens poate constitui o întârziere inutilă și chiar o piedică în luarea în considerare a noilor idei.

28) Răspunsul la cele de mai sus cuprinde două aspecte. În primul rând consensul nu este același lucru cu unanimitatea. În timp ce orice participant la o întrunire poate contribui la discuții, de obicei nu se votează. Cei care nu sunt de acord (îi putem numi „deținătorii cartonașului albastru") își pot afirma obiecțiile lor, dar moderatorul va căuta potrivirea lor la dorința marii majorități a întrunirii. În acest fel nu este compromisă conștiința nimănui și deciziile pot fi luate într-un mod sistematic.

29) Al doilea aspect ține de psihologia procedurii consensului. Deși deținătorii cartonașelor albastre au dreptul ca părerile lor diferite să fie înregistrate în procesele verbale și/sau în orice raport al întrunirii, experiența arată că ei rareori insistă asupra acestui fapt. Motivul este că discuția permite multe contribuții și moderatorul este responsabil ca discuția să fie corectă și atât de detaliată cât este nevoie. Pentru că cei în minoritate nu sunt „înăbușiți" este normal ca răspunsul lor să permită întrunirii să ajungă la o decizie.

30) În al treilea rând, s-a sugerat faptul că „vocea profetică" a CEB ar putea fi redusă la tăcere de piedicile și șovăielile metodei consensului. Din nou, ca răspuns, trebuie menționate două puncte principale. În primul rând, încurajarea discuțiilor deschise permite într-adevăr ca o diversitate de opinii să fie exprimate. În al doilea rând grija avută în luarea deciziilor promovează „stăpânirea procesului" de către toți membrii întrunirii și prin urmare solidaritatea comunității ecumenice. Când deciziile nu sunt unanime, și chiar când se dovedește a fi imposibil să se ajungă la un consens, există un proces de reflecție și îmbogățire care întărește vocea Consiliului. Un document care cercetează în mod corect diversitatea opiniilor din cadrul comunității ecumenice poate fi o expresie profund „profetică". A se face față diferențelor în mod corect și a se accepta unii pe alții în iubirea creștină, este important în orice organism ecumenic.

31) O a patra posibilă problemă este gradul de putere conferit moderatorului. Ea sau el trebuie să îndrume discuția, să facă sinteze din când în când, și să-și dea seama când se dezvoltă un consens. Această responsabilitate este mare și (ca în orice procedură) se pot face greșeli. Dar natura flexibilă a procedurilor reprezintă o echilibrare eficientă a acestei grele responsabilități a prezidării; de exemplu orice membru al întrunirii, fără a trebui să acționeze „în dezacord cu prezidarea" (sau alte acțiuni similare), poate face oricând o sugestie cu privire la conducerea întrunirii. Un moderator bun (ca în orice alte proceduri) va fi deschis sugestiilor. De îndată ce vreun membru nu este satisfăcut de modul de conducere a lucrărilor, are la îndemână o soluție. Exemple de astfel de soluții au fost oferite mai sus. Un grup de referință sau un comitet de lucru pot, de asemenea, să-l consilieze pe moderator cu privire la conducerea eficientă a lucrărilor (v. paragr. 23).

32) S-a sugerat că un proces de pregătire a moderatorilor pentru noul lor rol poate fi oportun. Aceasta deoarece schimbarea de procedură cu modelul consensului este mai mult decât o problemă tehnică sau o schimbare de norme. Membrii unei întruniri, ca şi moderatorii, trebuie să adopte o atitudine diferită cu privire la luarea deciziilor. Ar trebui dezvoltat un „plan de tranziţie" şi poate ar trebui editat un manual.

IV) CONCLUZIE

33) Documentul de mai sus oferă o descriere a modului cum operează procedurile consensului şi beneficiile care pot fi obţinute. Schimbarea principiilor în norme este pasul următor. Este important să se ajungă mai întâi la un acord (chiar un consens!) despre obiective şi principii, şi apoi să se transforme principiile în proceduri propriu-zise, potrivite nevoilor CEB.

34) Principiile descrise mai sus reprezintă o încercare de a pune în aplicare obiectivul acceptat ecumenic de a da posibilitatea tuturor reprezentanţilor şi bisericilor membre să fie auziţi în cadrul unei comunităţi dedicate care acceptă diferenţe de teologie, cultură şi tradiţie bisericească. Cei ce sunt în minoritate îşi pot exprima opiniile asupra oricărei probleme, şi ar trebui, în cadrul procedurilor consensului, să li se permită mai multe încercări, dacă este necesar, să explice care este temeiul opiniilor lor. În acelaşi timp, CEB poate încă (aşa cum trebuie) să ia decizii despre politici şi programe care sunt esenţiale vieţii sale.

35) Toate bisericile cred în poziţia centrală a Sfintei Scripturi în viaţa şi doctrina lor. O imagine semnificativă a Bisericii în Noul Testament este aceea a Trupului lui Hristos, care în pofida diversităţii este totuşi unul singur. În viaţa CEB, cu obiectivul său fundamental de a promova unitatea tuturor creştinilor, trebuie să existe respect pentru diversitate şi diferenţă. Normele şi procedurile care guvernează activitatea CEB ar trebui să păstreze cu sfinţenie acest respect. Deoarece învăţătura despre eclesiologie în cadrul CEB diferă considerabil de la o tradiţie la alta, viaţa Consiliului trebuie să fie, pe cât posibil, o oglindă a înseşi naturii Bisericii. Procedurile consensului oferă posibilitatea Consiliului să pună în practică un model de unitate, un respect pentru diversitate şi luare a deciziilor într-un mod plin de grijă, flexibil, sincer şi unificator.

ANEXA C: PROPUNERE DE SCHIMBARE LA NORMELE CEB

Calitatea de membru în comunitatea CEB

CEB include biserici care au fondat Consiliul sau care au fost admise ca membre şi care continuă să aparţină comunităţii CEB. Termenul „biserică" aşa cum este folosit aici ar putea include, de asemenea, o asociaţie, o convenţie sau o federaţie de biserici autonome. Un grup de biserici din cadrul unei ţări sau regiuni, sau din cadrul aceleiaşi confesiuni, se poate hotărî să participe la CEB ca o singură biserică. Biserici

din cadrul aceleiaşi ţări sau regiuni, sau din cadrul aceleiaşi confesiuni pot cere să facă parte din comunitatea Consiliului, cu scopul de a ră punde chemării lor comune, de a întări participarea la rugăciunea comună şi/ sau de a satisface cerinţa de mărime minimă (norme I.3.b.iii). Asemenea grupări de biserici sunt încurajate de CEB; fiecare biserică în parte din cadrul grupării trebuie să satisfacă criteriile calităţii de membru *în comunitatea* CEB, cu excepţia cerinţelor de mărime.

Secretarul general va păstra listele oficiale ale bisericilor care au fost acceptate să aparţină comunităţii CEB, luând notă de orice aranjament special făcut de adunarea generală sau de comitetul central. Se vor păstra liste separate ale bisericilor membre *care au dreptul de a vota şi care nu au acest drept aparţinând* comunităţii CEB. *Secretarul general va păstra de asemenea o listă* cu bisericile în asociere cu Consiliul.

1. *Cererea*

O biserică doritoare să se alăture CEB se va adresa în scris secretarului general.

2. *Desfăşurarea procesului*

Secretarul general va supune toate aceste cereri comitetului central (v. art. II din constituţie) împreună cu acele informaţii pe care le consideră necesare pentru a da posibilitatea comitetului central să ia o decizie asupra cererii.

2. *Criteriile*

Bisericilor care doresc să se alăture CEB li se cere în primul rând să îşi exprime acordul cu privire la *baza* pe care s-a fondat CEB şi să confirme angajamentul lor la obiectivele şi funcţiile Consiliului aşa cum este precizat în articolele I şi II ale constituţiei. În *bază* se afirmă: „Consiliul Ecumenic al Bisericilor este o comunitate de biserici care Îl mărturisesc pe Domnul Iisus Hristos ca Dumnezeu şi Mântuitor potrivit Scripturilor, şi de aceea caută să îndeplinească împreună chemarea lor comună spre slava lui Dumnezeu Celui Unu, Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh".

Bisericile solicitante ar trebui să se considere pe ele însele ca unele care se conformează următoarelor criterii, şi să fie gata să răspundă de credinţa şi mărturia lor în relaţie cu aceste criterii.

a) Criterii teologice:

1) În viaţa şi mărturia sa, Biserica profesează credinţa în Dumnezeu Cel Unul în Treime conform atestării din Sfânta Scriptură şi din Crezul niceo-constantinopolitan.

2) Biserica susţine o slujire a proclamării Evangheliei şi oficierii Tainelor.

3) Biserica botează în numele „Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" şi mărturiseşte nevoia de a ne îndrepta spre recunoaşterea botezului altor biserici.

4) Biserica recunoaşte prezenţa şi activitatea lui Hristos şi a Sfântului Duh în afara graniţelor ei proprii şi se roagă pentru înţelepciunea

tuturor, dându-și seama că alte biserici membre cred, de asemenea, în Sfânta Treime și în harul mântuitor al lui Dumnezeu.

5) Biserica recunoaște în celelalte biserici membre ale CEB elemente ale Bisericii adevărate, chiar dacă nu le privește ca biserici în adevăratul și întregul sens al cuvântului.

b) Criterii organizatorice:

1) Biserica trebuie să facă dovada unei susținute vieți autonome și de organizare.

2) Biserica trebuie să fie capabilă să ia decizia de a solicita calitatea de membru oficial în CEB și de a continua să aparțină comunității CEB fără a fi nevoie de a obține permisiunea nici unui alt organism sau persoane.

3) O biserică solicitantă trebuie în mod obișnuit să aibă cel puțin 50 000 de membri. Comitetul central poate decide în cazuri excepționale să accepte o biserică care nu îndeplinește criteriul mărimii.

4) O biserică solicitantă cu mai puțin de 50 000 de membri dar, cu mai mult de 10 000 de membri, căreia nu i s-a aprobat exceptarea de la criteriul mărimii, dar altfel este eligibilă pentru calitatea de membru poate fi acceptată cu următoarele condiții:

a) nu va avea dreptul de a vota în adunarea generală, și b) poate participa cu alte astfel de biserici în selectarea a cinci reprezentanți pentru comitetul central în conformitate cu secțiunea III.4 b.3 a normelor. În toate celelalte privințe, se va face referire la aceste biserici ca la biserici membre în comunitatea CEB.

5) Bisericile trebuie să recunoască independența esențială a bisericilor membre aparținând comunității CEB, în special acelea de aceeași confesiune, și ar trebui să facă orice efort pentru a practica relații ecumenice constructive cu alte biserici în cadrul țării sau regiunii lor. Aceasta va însemna în mod normal că biserica este membră a consiliului național al bisericilor sau a altui organism similar și al organizației ecumenice regionale/subregionale.

Alte modificări ale normelor și ale constituției pot fi cerute dacă propunerile Comisiei Speciale și ale grupului de studiu pentru calitatea de membru sunt adoptate de comitetul central.

ANEXA D: MEMBRII COMISIEI SPECIALE

Dr. Anna Marie Aagaard*
Biserica Evanghelică Luterană din Danemarca

Dr. Agnes Abuom
Biserica Anglicană din Kenia

Episcop Nareg Alemezian*
Biserica Apostolică Armeană (Cilicia)

Prof. Dr. Walter Altmann
Biserica Evanghelică de Confesiune Luterană din Brazilia

Î.P.S. Mitropolit Ambrosius de Helsinki
Biserica Ortodoxă a Finlandei

Î.P.S. Mitropolit Ambrosius de Kalavryta,
Biserica Greciei

Î.P.S. Arhiepiscop Aristarchos
Patriarhia Ortodoxă Greacă
a Ierusalimului

Dl. Ramez Atallah
Sinodul Nilului al Bisericii
Evanghelice

Rev. Canon Naim Ateek
Biserica Episcopală din Ierusalim
şi Orientul Mijlociu

Î.P.S. Mitropolit Athanasios Papas
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului

Arhiepiscop Aghan Baliozian
Biserica Apostolică Armeană
(Etchmiadzin)

Î.P.S. Mitropolit Anba Bishoy
de Damiette*
Biserica Ortodoxă Coptă

Episcop Gustav Bolcskei
Biserica Reformată din Ungaria

D-na Manoushag Boyadjian
Biserica Apostolică Armeană (Cilicia)

Prof. John Briggs
Uniunea Baptistă a Marii Britanii

Dr. Thelma Chambers-Young
Convenţia Naţională Baptistă
Progresivă, Inc.

Î.P.S. Mitropolit Chrisostomos al
Efesului*
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului *Co-moderator*

Î.P.S. Mitropolit Chrisostomos
de Peristerion*
Biserica Greciei

Arhiepiscop Chystopher
Biserica Ortodoxă din Cehia
şi Slovacia

Rev. Yadessa Daba
Biserica Evanghelică Etiopiană
Mekane Yesus

Jean Fischer
Federaţia Bisericii Protestante
din Elveţia

Prof. George Galitis
Patriarhia Ortodoxă Greacă
a Ierusalimului

Rev. Gao Ying
Consiliul Creştin din China

Rev. Dr. Kondothra M. George
Biserica Ortodoxă Siriană Malankara

Episcop Hans Gerny
Biserica Vechi-Catolică din Elveţia

D-na Anne Glynn - Mackoul
Patriarhia Ortodoxă Greacă
a Antiohiei şi întregului Est

Eden Grace
Societatea Religioasă a Prietenilor
(SUA)

Rev. Wesley Granberg - Michaelson*
Biserica Reformată din America

Î.P.S. Mar Gregorios Yohanna
Ibrahim
Biserica Ortodoxă Siriană a Antiohiei

Pr. Mikhail Gundyaev
Biserica Ortodoxă Rusă

Dl. Gabriel Habib
Patriarhia Ortodoxă Greacă
a Antiohiei şi întregului Est

Episcop Dr. Hilarion de Podolsk*
Biserica Ortodoxă Rusă

Episcop Dr. Thomas L. Hoyt Jr.
Biserica Episcopală Metodistă
Creştină (SUA)

Episcop Voitto Huotari
Biserica Evanghelică Luterană a Finlandei

Pr. Prof. Dr. Ioan Ică, Jr.
Biserica Ortodoxă Română

Î.P.S. Ignatije de Branicevo
Biserica Ortodoxă Sârbă

Î.P.S. Irenej de Novi Sad și Bachka
Biserica Ortodoxă Sârbă

Î.P.S. Arhiepiscop Jeremiasz de Wroslaw
Biserica Ortodoxă autocefală din Polonia

P.S. Episcop Basilios Karayiannis
Biserica Ciprului

Pr. Leonid Kishkovsky*
Biserica Ortodoxă din America

Episcop Dr. Christoph Klein
Biserica Evanghelică C.A. din România

Ep. Dr. Rolf Koppe*
Biserica Evanghelică din Germania
Co-moderator

D-na Jana Krajcirikova
Biserica Husită Cehoslovacă

Dr. John Lappas
Biserica Ortodoxă Autocefală a Albaniei

Dr. Janice Love
Biserica Metodistă Unită (SUA)

Arhiepiscopul Makarios
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei și a întregii Africi

Rev. W.P. Khotso Makhulu
Biserica Anglicană (Botswana)

P.S. Abune Mekarios
Biserica Ortodoxă Etiopiană Tewahedo

Dr. Soritua Nababan
Biserica Protestantă Creștină Batak (Indonezia)

Î.P.S. Arhiepiscop Dr. Nifon al Târgoviștei*
Biserica Ortodoxă Română

Dr. Mercy A. Oduyoye*
Biserica Metodistă, Ghana

Rev. Ofelia Ortega
Biserica Presbitereană Reformată din Cuba

Rev. Dr. John-Wha Park
Biserica Presbiteriană din Republica Coreea

Arhiepiscop Michael Peers*
Biserica Anglicană a Canadei

Î.P.S. Mitropolit John Pelushi
Biserica Ortodoxă Autocefală a Albaniei

Rev. John Phiri
Biserica Reformată din Zambia

D-na Despina Prassas
Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului

D-na Najla Qassab
Sinodul Evanghelic Național al Siriei și Libanului

Dr. Agedew Redie
Biserica Ortodoxă Etiopiană Tewahedo

Prof. Constantin Scouteris
Patriarhia Ortodoxă Greacă a Alexandriei și a întregii Africi

Dr. Mary Tanner*
Biserica Angliei

Episcop Dr. Zacharias M. Theophilus*
Biserica Siriană Mar Thoma
din Malabar

Rev. Robina Winbush
Biserica Prezbiteriană (SUA)

Rev. Dr. D'Arcy Wood
Biserica Unificată din Australia

NOTĂ:

Documentul de față reprezintă într-adevăr o noutate absolută. Este pentru prima dată în istoria CEB când s-a încercat o abordare serioasă și plină de responsabilitate a problemelor care i-au preocupat și îi preocupă pe membrii ortodocși. După cum ne este bine cunoscut, în multe cercuri bisericești, ortodoxe cât și ne-ortodoxe, este răspândită ideea că mișcarea ecumenică s-ar fi născut din interiorul lumii protestante, ca un rezultat al situației sale interne și în urma unui efort de a găsi soluți la problemele existențiale la care trebuiau să facă față, cu privire la viața cotidiană și la mărturie.[1] Din această cauză mulți ortodocși sunt surprinși de prezența ortodoxă în mișcarea ecumenică, și de participarea activă a Bisericii Ortodoxe la CEB. În același timp nu puțini protestanți, nefamiliarizați cu creștinătatea răsăriteană, sunt tentați să-i considere pe ortodocși ca aparținând unei „lumi" și culturi diferite, străine preocupărilor mișcării ecumenice, și care constituie, adesea, un obstacol în calea unității creștine.[2]

Încercând schițarea unei cronologii a prezenței ortodoxe, George Tsetsis scrie că istoria mișcării ecumenice și în special a CEB, este strâns legată de Biserica Ortodoxă. Prima propunere concretă „fără precedent în istoria Bisericii",[3] pentru stabilirea unei „*koinonia* de biserici", a fost făcută de Patriarhia Ecumenică prin binecunoscuta enciclică[4] din anul 1920 în care, odată cu apelul de a se renunța la prozelitism, se accentua convingerea că iubirea va face posibilă cooperarea bisericilor, și chiar constituirea unei ligi - *koinonia* a acestora, după exemplul Ligii Națiunilor, dar modelul să fie cel nou-testamentar.

Văzută dintr-o perspectivă ortodoxă, fondarea CEB odată cu prima Adunare generală desfășurată la Amsterdam în anul 1948, poate fi considerată într-un fel împlinirea unei propuneri făcută de Constantinopol cu 28 de ani în urmă, cu atât mai mult cu cât modelele de cooperare proiectate atunci au devenit bază pentru colaborare, cel puțin pentru primul deceniu de viață și activitate ale Consiliului. Este adevărat că

---

* Membrii comitetului de conducere, mai 2002.

Notă: În decursul mandatului de trei ani al Comisiei Speciale au apărut unele modificări în componența sa. Următoarele persoane au fost membre și au participat în sub-comitete și întruniri în plen: P.C. Pr. Dr. Georges Tsetsis, Patriarhia Ecumenică a Constantinopolului; Rev. Dr. Eugene Turner, Biserica Presbiteriană (USA).

la adunarea inaugurală, dintre ortodocşi au participat doar delegaţi ai Patriarhiei Ecumenice, ai Bisericii din Cipru, Grecia şi ai Episcopiei Ortodoxe Române din Statele Unite ale Americii. Celelalte Biserici ortodoxe, deşi participaseră la mişcarea ecumenică între anii 1920—1938 (cu excepţia Bisericii din Rusia, care se confrunta cu marile necazuri cauzate de revoluţia bolşevică) nu au luat parte la adunare, ca rezultat al recomandărilor Conferinţei de la Moscova ţinută doar cu o lună înainte, unde se decisese neparticiparea,[5] nu din motive teologice sau ecclesiologice, ci din cauza „războiului rece". S-a reuşit depăşirea situaţiei, şi între anii 1961 şi 1965 toate Bisericile ortodoxe autocefale şi autonome au devenit membre ale Consiliului.[6]

Prezenţa ortodoxă a reprezentat şi reprezintă foarte mult pentru mişcarea ecumenică. Biserica Ortodoxă a participat activ la unitatea *„Faith and Order"*, mărturisind *„credinţa Apostolilor"; „Life and Work"* s-a îmbogăţit prin conceptele morale şi sociale promovate; a accentuat semnificaţia şi rolul cultului, şi mai ales al Euharistiei în viaţa Bisericii; a dat expresie experienţei asceticii şi misticii prezente în viaţa corpului ecclesial; a avut şi are o contribuţie unică la continuarea dezbaterilor despre unitatea văzută. Dar, în acelaşi timp, Ortodoxia însăşi s-a îmbogăţit, atât din punct de vedere teologic, cât şi al dragostei creştine şi al solidarităţii umane. Consiliul a dezvoltat multe programe şi a pus în mişcare resurse în multe părţi ale lumii, în domeniile diakoniei, educaţiei teologice şi dialogului între biserici, teologii ortodocşi reuşind astfel să studieze în cele mai bune centre universitare din lume.

Dacă avem în vedere cele de mai sus nu poate decât să ne surprindă faptul că un grup de „ucenici" pretind că Părintele Profesor Dumitru Stăniloae ar fi declarat, cu puţin înainte de trecerea sa din această lume, că ecumenismul ar fi: „pan-erezia timpului nostru".[7] Chiar dacă ar fi adevărată, această afirmaţie, cu siguranţă ruptă din context este cel puţin prezentată în mod evident tendenţios, şi, în nici un caz, nu poate rămâne ca o amprentă pe întreaga operă a celui mai cunoscut teolog român, cu atât mai mult cu cât munca de traducere din opera sa în diferite limbi continuă, iar propagarea unei astfel de declaraţii ar afecta enorm procesul receptării operei sale. Numele său este deja înscris în dipticele „pelerinilor ecumenici" împreună cu alţi mari pionieri ai mişcării pentru unitate din secolul nostru.[8] Părintele a făcut întotdeauna distincţie între o criză instituţională, inerentă oricărei structuri, şi rugăciunea stăruitoare a credincioşilor care „iară şi iară" se roagă pentru „bună aşezarea sfintelor lui Dumnezeu biserici şi pentru unirea tuturor", între mişcarea ecumenică fidelă dorinţei Mântuitorului *„ca toţi să fie una"* şi eventualele încercări de a deturna efortul de refacere a unităţii văzute a Bisericii, între ereziarhi şi apostaţi de la credinţa ortodoxă din motive mundane, şi credincioşi născuţi în familii aparţinând diverselor denominaţiuni. În consecinţă este foarte necesară examinarea atitudinii sale faţă de „ceilalţi".[9]

Într-un studiu intitulat: *Mişcarea ecumenică şi unitatea creştină în stadiul actual*[10] părintele Stăniloae precizează de la început:

„Mişcarea ecumenică s-a născut dintr-o nelinişte şi nemulţumire a conştiinţei creştine contemporane, care se vede confruntată cu două fenomene îngrijorătoare ale creştinătăţii de azi: a) cu modul nesatisfăcător în care răspunde năzuinţelor şi frământărilor umanităţii moderne şi b) cu dureroasa fărâmiţare din sânul său propriu. Ea a luat fiinţă dintr-un sentiment de vinovăţie al formaţiunilor creştine pentru cele două neajunsuri amintite şi din voinţa de a le vindeca. De aceea nu se poate să nu se vadă în apariţia şi acţiunea ei lucrarea lui Dumnezeu".[11]

L-am amintit pe părintele Stăniloae pentru că în anul în care s-a publicat raportul Comisiei Speciale am sărbătorit centenarul naşterii sale, dar în primul rând pentru că avem nevoie, poate mai mult ca oricând, de modele. Mărturia - *martyria* sa teologic-existenţială va fi o referinţă sigură pentru multe generaţii de teologi.

Din păcate, în pofida eforturilor întreprinse în cei aproape 60 de ani de existenţă ai CEB, cele două neajunsuri sunt încă actuale, bisericile nu au reuşit decât foarte rar să fie pro-active, mulţumindu-se să urmeze cursul societăţilor, lipsindu-le o autentică voce profetică, iar în Statele Unite ale Americii sunt înregistrate astăzi circa 20 000 de denominaţiuni.

Comisia Specială a fost creată pentru a răspunde îngrijorărilor ortodocşilor faţă de situaţia creştinismului în general şi a CEB în special. Dar imediat după începerea lucrărilor s-a constatat că şi alţii împărtăşesc multe din acele îngrijorări. Într-un studiu intitulat: *„Frequently asked questions. The Special Commission on Orthodox participation in the World Council Of Churches"*[12] se arată că în primul rând ortodocşii doresc să se simtă luaţi în serios în cadrul Consiliului. Este cunoscut faptul că aproape la toate întrunirile la nivel global, participanţii ortodocşi s-au văzut nevoiţi să elaboreze declaraţii separate, prin care indicau rezerve serioase. Pentru ei ethos-ul şi teologia *de facto* a mişcării ecumenice par întotdeauna de sorginte protestantă, vehiculându-se concepţii teologice protestante despre unitate, şi, de asemenea, metode protestante (sau occidentale laice) de luarea deciziilor. După cum menţionează raportul (secţiunea B. III) există două modalităţi principale pentru o biserică să înţeleagă relaţia ei cu Biserica cea una, sfântă, sobornicească şi apostolească: fie să se *identifice* cu Biserica (aşa cum este cazul Bisericii Ortodoxe), sau să se considere o parte, o componentă, sau o ramură a Bisericii universale. Potrivit ultimei concepţii, Consiliul poate fi văzut ca un fel de model pentru Biserica universală şi mulţi creştini percep Consiliul în felul acesta — când iau parte la evenimente ecumenice, sau la slujbe religioase ecumenice, ei sunt adunaţi ca Biserică universală. O astfel de viziune despre Consiliu şi despre unitatea Bisericii este străină teologiei ortodoxe.

Privitor la metoda consensului propusă de Comisia Specială, în studiul citat se arată că s-a obişnuit ca în Consiliu să se ia decizii de către organismele de conducere — cu excepţia subiectelor teologice — prin majoritatea simplă. Dacă 51% dintre participanţi votau pentru o moţiune, aceasta trecea, chiar dacă restul de 49% erau nemulţumiţi. În

plus, multe biserici considerau că sunt incorect reprezentate în organismele de conducere. De exemplu, dintre cele 342 de biserici și comunități membre ale CEB, doar 20 sunt ortodoxe (împreună cu cele pre-calcedonene), deși acestea din urmă reprezintă o treime din numărul total de creștini reprezentați. Se propusese să fie augmentat numărul reprezentanților ortodocși, dar aceasta ar fi însemnat o rezolvare parția ă deoarece și alții sunt dezavantajați, de aceea metoda consensului ar exclude importanța procentelor, deciziile nemailuându-se prin vot, ci prin comun acord.

S-a sugerat ca expresia „rugăciune comună — *common prayer*" să înlocuiască „cult ecumenic — *ecumenical worship*", deoarece cuvântul cult — *worship* în accepțiune ortodoxă se referă în special la Sf. Liturghie. Folosirea expresiei „cult ecumenic" ar da impresia că mișcarea ecumenică ar fi ajuns să aibă o liturghie comună. În timp ce mulți protestanți au considerat că „Liturghia de la Lima" ar avea o autoritate ecumenică și prin urmare ar face posibilă celebrarea Euharistiei împreună. de fapt, „Liturghia de la Lima" nu a fost adoptată oficial de nici o biserică, și, de fapt, CEB nu poate să-și alcătuiasă propria sa liturghie.[13]

Prezentăm în continuare sintetic trei dintre reacțiile la raportul Comisiei Speciale, publicate, asemenea studiului citat *supra*, în *The Ecumenical Review*, împreună cu textul raportului.

Heinz Joachim Held, episcop pensionar al Bisericii Evanghelice din Germania, fost moderator al Comitetului central al CEB, numește raportul „un document remarcabil",[14] „o provocare sănătoasă", „o oportunitate istorică", „un plus pentru CEB în drumul spre viitor", „o responsabilitate pentru bisericile membre", oferind o nouă viziune asupra CEB ca instrument al mișcării ecumenice. Autorul subliniază importanța întoarcerii la sursele bisericești: Sfânta Scriptură și Tradiția întregii Biserici pentru a lua decizii, întrucât, adesea bisericile Reformei se inspiră pentru a lua poziție față de problemele sociale, etice și politice în primul rând din rezultatele cercetărilor seculare. „Vocea profetică" nu trebuie să însemne numai o critică a societății, profetul Isaia dedicându-se în special îngrijirii pastorale a poporului. Pentru Sf. Ap. Pavel (I Cor. 14) a vorbi profetic înseamnă „a zidi comunitatea", nu a fi „provocator".

Necesitatea continuării discuțiilor pe tema eclesiologiei la nivelul Comitetului central și al Adunării generale este reliefată în mod deosebit. Bisericile trebuie să dețină răspunsuri doctrinare și practice clare la următoarele întrebări:

— Ce înseamnă să fii Biserică?
— Ce se înțelege prin „unitatea văzută a Bisericii"?
— În ce constă natura și scopul Bisericii?
— Cum se raportează Biserica pe care o mărturisim în Crez, la bisericile în care ne aflăm noi?

Totodată sunt necesare discuții teologice privind eventualitatea includerii Tainei Sf. Botez în *baza* CEB ca criteriu teologic esențial, și despre posibilitatea recunoașterii reciproce a Botezului. Aceasta reprezintă o

preocupare veche a Bisericii Ortodoxe, iar pentru protestanți, desemnarea precisă a Botezului ca una dintre condițiile apartenenței la CEB ar reliefa atât natura sacramentală a Bisericii cât și „eclesialitatea" ecumenismului nostru.

Autorul face apoi aprecieri relativ la secțiunea dedicată *rugăciunii comune*, subliniază „natura eclesială" a acesteia și faptul că orice teologie este bazată pe rugăciune, și consideră că este inacceptabil ca *rugăciunea comună* să fie folosită pentru a se lectura sau „predica" despre subiectele care ne despart. Acest fapt ar fi violență spirituală.

În pofida unor tensiuni interne și crize externe CEB poate fi considerat în continuare un succes. Faptul că ortodocșii și protestanții se întâlnesc și stau împreună nu poate fi considerat ca ceva de la sine înțeles. Prin acceptarea recomandărilor raportului final, CEB va avea o viziune mai profundă și își va spori energia pentru a-și îndeplini menirea de „instrument privilegiat" al mișcării ecumenice: ca o comunitate de biserici ortodoxe, vechi-catolice, anglicane, reformate și protestante dedicate împlinirii deziderătului unității de credință, cult, mărturie și slujire a lumii [15]

Nu poate decât să ne mulțumească o astfel de atitudine și cu atât mai mult după lecturarea studiului aparținând aceluiași autor intitulat *„Orthodox Participation in the WCC. A brief History"*.[16]

În contrast cu poziția exprimată *supra,* se situează reacția episcopului Bisericii Evanghelice Luterane dee Hanover, Margot Kässmann, care a fost membră a Comitetului central al CEB din 1991 până în 2002 când a demisionat în urma prezentării și adoptării raportului. În textul publicat[17] consideră de la început că raportul este un document al temerii, care are grijă să delimiteze granițele care ne separă, care înalță ziduri, în loc să le dărâme, fapt evident în special în legătura cu rugăciunea în context ecumenic, unde, se afirmă în raport, „se conștientizează cel mai acut durerea separării între creștini" (& 40). Dar, pentru autoarea articolului, cultul-*worship* ecumenic a fost o sursă de mare bucurie, a fost o întrezărire a unicei Biserici a lui Hristos care trebuie încă să devină una. În evaluările făcute în urma celor mai importante evenimente ecumenice, marea majoritate a participanților au așezat cultul în topul experiențelor pozitive avute, chiar dacă nu puteau fi de acord cu tot ce avusese loc în timpul desfășurării tuturor serviciilor religioase. După cum susține raportul, dacă cultul ecumenic nu aparține unui organism ecclesial, atunci cui îi aparține?[18]

Dar întrebarea principală rămâne: Cine este Biserica? Semnatara articolului crede că aparține unei biserici care este Biserica în deplinul sens al cuvântului. În 1541, Martin Luther a scris explicit în *Wider Hans Worst* că nu este vorba despre o biserică nouă din secolul al XVI-lea, ci despre moștenitoarea vechii biserici trecută printr-un proces de reformă.

Nemulțumiri sunt exprimate în continuare relativ la: rolul CEB care ar fi diminuat datorită sublinierii faptului că deciziile aparțin bisericilor și nu Consiliului; metoda consensului, în special datorită puterii care i se conferă moderatorului; atribuțiile neclare ale Comitetului permanent

pentru participarea ortodoxă, care va monitoriza celelalte organisme de conducere sau va avea dreptul de veto?; cele două forme de apartenență propuse, „biserici membre ale comunității CEB" și „biserici în asociere cu CEB", categoria din urmă n-ar avea nici o rațiune de a exista. În final se exprimă temerea că CEB va ajunge lipsit de putere (*lame duck*) atât din cauza tensiunilor interne cât și din cauza crizei financiare fără precedent.[19]

Se înțelege că respectăm acest punct de vedere, dar dacă se citește cu atenție raportul, se poate observa că trimiterile de mai sus sunt rupte din context, și credem că dincolo de toate, marea nemulțumire a autoarei rezidă în poziția ortodoxă categorică privitor la hirotonia femeii ca preot sau episcop.

În reacția sa[20] la documentul în analiză, Prof. Janice Love, care aparține Bisericii Metodiste Unite din S.U.A., cadru didactic la University of South Carolina, Columbia, membră a Comitetului central al CEB în perioada anilor 1975—1998, membră a Comisiei Speciale și moderatoare a programului CEB: *Deceniul pentru depășirea violenței (the Decade to Overcome Violence)*, abordează exclusiv metoda de luare a deciziilor prin consens. Se afirmă că efortul ortodocșilor de a impune metoda consensului s-a făcut mai ales din motive practice deoarece au alocate 25% din locuri la adunările generale și în celelalte organisme de conducere, prin urmare sunt în minoritate. Prin metoda consensului, nu doar ortodocșii, dar și celelalte minorități vor avea dreptul nu doar să fie ascultați, ci și să le fie înregistrate opiniile în procesele verbale și în rapoarte. Totodată, spre deosebire de stilul parlamentar, regulile vor fi mult mai simple. În plus oricine va putea să exploreze diferite opțiuni cu privire la un subiect, fără să fie necesară formularea unei moțiuni, unui amendament, sau a unui amendament la un alt amendament. Dar s-ar putea ivi și două probleme serioase. Prima ar fi relativ la calitățile moderatorului, care trebuie să fie capabil să discearnă „spiritul" întâlnirii, și să asigure desfășurarea corectă și echitabilă a întrunirii, iar a doua, scepticii se întreabă dacă metoda consensului nu va diminua mărturia profetică a Consiliului, din moment ce trebuie să fie ascultate amănunțit toate părerile. Dar în final se exprimă speranța că, dacă se va reuși ca în CEB să predomine metoda consensului, se vor promova implicit relații mai drepte și mai pașnice în cadrul familiei creștine.

În concluzie amintim faptul că fundamentele biblice ale Bisericii universale sunt: ÎNVĂȚĂTURA APOSTOLILOR — *te didahe ton Apostolon, doctrina Apostolorum,* comuniunea — *te koinonia, communicatione,* FRÂNGEREA PÂINII — *te klasei ton arton, fractionis panis* și RUGĂCIUNILE — *tais proseuhais, orationibus*" (F. Ap. 2, 42). Mărturisirea comună a ÎNVĂȚĂTURII APOSTOLILOR, trăirea plenară a vieții de COMUNIUNE-*koinonia,* condiție fundamentală a Bisericii, ÎMPĂRTĂȘIREA din același Potir, RUGĂCIUNI pentru „unirea tuturor" formează o simfonie în care se exprimă identitatea și integritatea Bisericii. Raportul Comisiei Speciale reprezintă un pas important în reliefarea im-

portanței referințelor la perioada primară a Bisericii, dar și la dezvoltarea organică sub călăuzirea Duhului Sfânt.

Traducere și note: Pr. Lect. Dr. NICOLAE MOȘOIU

NOTE:

1 George Tsetsis, *The Meaning of the Orthodox Presence in the Ecumenical Movement*, în: *Orthodox Visions of Ecumenism*, compiled by Gennadios Limouris, WCC Publications, 1994, p. 272.

2 Ibid. Din păcate, această atitudine s-a făcut simțită și la *Ha are*, unde a avut loc cea de a opta Adunare generală a Consiliului (4-13 decembrie 1998), cauza constituind-o retragerea, intenția de a se retrage sau nesemnificativa participare a unor Biserici ortodoxe. După ce s-a explicat — reprezentantul Georgiei având o mișcătoare intervenție în acest sens — că aceste hotărâri s-au luat ca ultimă soluție la presiunea puternicelor grupuri conservatoare, anti-ecumeniste, a căror acțiuni au dus și ar fi putut duce în continuare la schismă internă, situația a început să fie înțeleasă și s-a hotărât constituirea COMISIEI SPECIALE care să analizeze foarte serios problemele apărute și să redefinească prezența și participarea ortodoxă.

3 W.A. Visser't Hooft, *The Genesis and Formation of the World Council of Churches*, Geneva, WCC, 1982, p. 1, la G. Tsetsis, op. cit., p. 272. Într-o predică rostită în Catedrala Sfântul Petru la 8 noiembrie 1967, cu ocazia vizitei Patriarhului ecumenic Athenagora, W.A. Visser't Hooft afirma: „Biserica din Constantinopol a fost în istoria modernă prima care ne-a reamintit că creștinătatea din toată lumea ar fi neascultătoare față de dorința Domnului și Mântuitorului Său, dacă nu s-ar strădui să facă vizibilă în lume unitatea poporului lui Dumnezeu și a trupului lui Hristos" — la G. Tsetsis, *L'Église orthodoxe et le mouvement oecumenique*, în: Le monde religieux, vol. 32, 1975, p. 152.

4 *Encyclical of the Ecumenical Patriarchate*, 1920, în: The Ecumenical Review, vol. XII, octombrie 1959, p. 79—82; reed. în: *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, editor Constantin Patelos, Geneva, WCC Publications, 1978, p. 40—44.

5 *Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes*, vol. II, Moscova, 1952, p. 450.

6 G. Tsesis, *The Meaning of Orthodox Presence...*, op. cit., p. 273.

7 Vestitorul Ortodoxiei, an. IX, nr. 189, 1-15 oct., 1997, p. 3.

8 v. *Ecumenical Pilgrims-Profiles of Pioneers in Christian Reconciliation*, edited by Ion Bria & Dagmar Heller, WCC Publications, Geneva, 1995, p. 225-230 (profil realizat de Pr. Prof. Dr. Ion Bria).

9 A se vedea și încercarea de a schița această concepție în capitolul intitulat: *„Sobornicitatea deschisă" ca tipologie ecumenică* din lucrarea n.: *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Ed. Paralela 45, 2002, ed. a II-a, pp. 246—288.

10 v. Ortodoxia, nr. 3—4, 1963, pp. 544—589.

11 Ibid., p. 544.

12 În *The Ecumenical Review*, vol. 55, nr. 1, January 2003, pp. 42—48.

13 Ibid., pp. 42—46.

14 *„A Remarkable Document. Reflections on the Final Raport of the Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*, în The Ecumenical Review, vol. 55, nr. 1, January 2003, pp. 56—66.

15 Ibid., pp. 59—65.

16 În *The Ecumenical Review*, vol. 55, nr. 4, October 2003, p. 295—312.

17 *A Voice of Dissent. Questioning the Conclusions of the Special Commission on Orthodox Participation*, în The Ecumenical Review, vol. 55, nr. 1, January 2003, pp. 67—71.

18 Ibid., p. 68.

19 Ibid., pp. 69—71.

20 *Doing Democracy Differently. The Special Commission on Orthodox Participation in the WCC*, în The Ecumenical Review, vol. 55, nr. 1, January 2003, pp. 72—75.

SCHIMBAREA LA FAŢĂ A EUROPEI*

„Căci nimeni nu poate pune altă temelie decât cea pusă, care este Iisus Hristos"

I Cor. 3—11

„Creştinii nu se nasc, ci se fac"

Tertulian

INTRODUCERE

Între 7 şi 17 decembrie 2003 am avut onoarea să particip la Conferinţa Internaţională *„Let's open the Door to the European Constitution"* (*„Să deschidem uşa Constituţiei Europene"*), în Sofia, Bulgaria, organizată de European Youth Movement Bulgaria, alături de studenţi din Grecia, Polonia, Cehia, Slovenia, Lituania, Malta, Olanda, Marea Britanie şi Bulgaria. Subiect principal a fost Tratatul stabilind o Constituţie pentru Europa, elaborat de Convenţia Europeană şi adoptat în formă finală de aceeaşi Convenţie pe 13 iunie şi 10 iulie 2003 şi prezentat Preşedintelui Consiliului European, Excelenţa Sa, Primul-Ministru al Italiei Romano Prodi, în Roma pe 19 iulie 2003. Printre alte probleme dezbătute de participanţi a fost şi cea a includerii în Preambulul Tratatului, în cel de-al doilea paragraf a unei menţiuni referitoare la creştinism, ca valoare fundamentală Europei şi ca una din componentele de bază ale viitoarei identităţi europene. Conferinţa a reprezentat un excelent prilej de meditaţie şi discuţie, dintr-un punct de vedere academic interdisciplinar, asupra componentei creştine a viitoarei identităţi Europene, problemă de altfel aprig dezbătută pretutindeni pe continent de la cercurile politice oficiale, în interiorul Convenţiei Europene şi a societăţii civile în general. Discuţia s-a bucurat de contribuţia şi de prezenţa Excelenţei Sale, Lothar Jaschke, Ministru Consilier al Ambasadei Republicii Austria la Sofia, Bulgaria şi a d-nei prof. dr. Ingrid Shikova, Director al Centrului Informativ al Uniunii Europene din Sofia.

SITUAŢIA ACTUALĂ

Deşi nu reprezintă principalul subiect de dezacord între Statele Membre ale UE referitor la viitorul text fundamental al Uniunii, aceas-

* Publicată cu recomandarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan.

tă chestiune a dus la aprigi dispute în interiorul Convenției și în cadrul societății europene în general. Statele care au sprijinit includerea unei referințe la creștinism sau măcar la Dumnezeu au fost Spania, Portugalia, Italia, Polonia și Irlanda. Sfântul Scaun[1] și-a oferit în mod oficial sprijinul sugerând strângerea a unui milion de semnături de pe tot cuprinsul Europei care să conducă la rezultatul dorit. Statele care s-au opus vehement au fost Franța, Belgia, Germania, Marea Britanie, Olanda, Finlanda precum și Comisia Europeană. Franța și Belgia din motive constituționale, temându-se că o referire la creștinism în Constituția Europeană le-ar distruge aranjamentul constituțional intern, care prevede o separare clară între Biserică și stat[2]; Germania și Anglia din cauza numărului mare de minorități de altă religie de pe teritoriul lor (în special islamică, aflată în creștere); Olanda a precizat că discuția nu are nici un sens pentru că Europa oricum este decreștinată, iar ceea ce a mai rămas din continent se va seculariza oricum; Finlanda a pus întrebarea de ce este nevoie de un Preambul în primul rând, concepția finlandeză fiind un text juridic strict, simplu și nimic mai mult. În sfârșit, restul Statelor Membre, au rămas neutre în chestiune. Mai trebuie precizat că problema creștinismului a fost folosită și drept monedă de schimb la masa negocierilor, cu precădere de Spania și Polonia, care ar ceda în această chestiune dacă problema cea mai stringentă de pe masă — cea a numărului de voturi prevăzut de Tratatul de la Nisa, ar fi rezolvată în favoarea lor. O soluție de compromis a fost propusă de Președinția italiană a UE, care prin vocea premierului Silvio Berlusconi, a propus următoarea variantă: „... *Inspirându-se din moștenirea culturală, creștină, seculară și umanistă a Europei ...*", soluție care ar trebui să mulțumească atât partizanii creștinismului cât și pe cei ai secularismului european. Cu toate acestea, însă, se pare că, deși în urma eșecului recentei Conferințe Interguvernamentale de la Bruxelles de a se obține un acord asupra variantei finale a textului din cauza divergențelor dintre Spania și Polonia pe de o parte și Franța și Germania pe de altă parte, în final, indiferent de rezultatul negocierilor asupra altor capitole ale textului constituțional, inserarea unei referiri la creștinism nu va avea loc.

Formula actuală a celui de-al doilea paragraf este următoarea: „... *Inspirându-se din moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei, valori care, încă presente în moștenirea sa, au fundamentat în viața societății rolul central al persoanei umane și a drepturilor sale inalienabile și inviolabile, și respectul față de lege ...*". Este adevărat, paragraful conține o referire la religie în general ca valoare fundamentală a Europei dar, după cum se observă, clar nici o referire la Creștinism. Cum se explică acest lucru? Principalele argumente împotriva inserării unei referiri la creștinism sunt de natură demografică, politică și socială. Minoritatea (în prezent) islamică de pe continent nu ar fi corect reprezentată. In plus, dacă nu se întâmplă vreo minune și sporul de natalitate în Europa se schimbă din negativ în pozitiv, atunci în aproximativ 10—15 ani creștinii vor fi minoritate pe acest continent, în-

trucât populaţia de religie musulmană ar depăşi-o pe cea de religie creştină, indiferent de confesiune. Dacă adăugăm la aceasta posibilitatea aderării Turciei, Albaniei şi Bosniei la UE, atunci cu siguranţă lucrurile s-ar schimba radical în ceea ce va fi atunci Uniunea Europeană. O referire la creştinism ar complica atunci lucrurile enorm din toate punctele de vedere. *„Când începi să menţionezi o tradiţie sau o credinţă particulară, excluzi tradiţii pe care nu doreşti să le excluzi. Problema este dacă dorim să evidenţiem Creştinismul în istoria noastră. Trăim cu toţii într-o societate multiculturală, şi într-un context global, în 2003, nu dorim să apărem ca un club Creştin"* a declarat Reprezentantul Comisiei Europene în Convenţia Constituţională, Ştefan de Rynck[3]. Comisia Europeană nu a sprijinit referirea la creştinism, cu toate că Romano Prodi, preşedintele ei, politician catolic, şi-ar fi dorit o asemenea referinţă. În plus, Franţa, campioana secularizării în Europa nu acceptă deloc vreo ingerinţă în sistemul său constituţional intern, mai ales după două secole de luptă a statului cu Biserica, în care statul a ieşit învingător. Pentru Franţa şi Belgia separarea statului de Biserică reprezintă un „articol de credinţă"[4]. De aceea nucleul dur al Uniunii, reprezentat de Franţa şi Germania nu acceptă aşa ceva. Restul statelor oponente, doar pentru că majoritatea populaţiei lor este fără Dumnezeu, oamenii fiind atei.

În cealaltă tabără, în cazul Poloniei, spre exemplu, referinţa la creştinism este strâns legată de catolicism. Polonezii îşi identifică fiinţa naţională, începând cu secolul al XIX-lea prin Biserica Catolică. De aceea, cu toate că actualul preşedinte, Alexandr Kwasniewski este ateu declarat, guvernul Poloniei a luptat pentru inserarea menţiunii referitoare la catolicism. În plus de aceasta, aşa cum a declarat un membru al Parlamentului Poloniei, Janusz Lewandowski, *„în ochii polonezilor, UE progresează prea mult în materia avortului, homosexualităţii şi a altor feluri de minorităţi"*[5], domnia sa fiind de părere că polonezii văd un pericol în spălarea de către UE a moştenirii lor creştine conservatoare şi înlocuirea ei cu valori liberale care duc la accelerarea secularizării societăţii poloneze. Vaticanul s-a arătat nemulţumit de omisiune, precizând prin vocea purtătorului său de cuvânt, Joaquin Navarro-Valss, că *„omisiunea ar fi foarte importantă şi gravă, chiar şi numai dintr-un punct de vedere istoric"*.[6] Spania, Italia, Portugalia şi Irlanda, foste bastioane ale catolicismului, presate de populaţie şi de partide de centru-dreapta au sprijinit şi ele cauza Creştinismului în Constituţie.

Care a fost poziţia Ortodoxiei în această chestiune? Biserica Ortodoxă Română prin mesajul Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist cu ocazia Forumului Naţional UE-2007, din 14 februarie 2003, organizat la Bucureşti, a precizat ca *„în rândul valorilor europene ce stau la baza Europei unite să fie înscrise, pe lângă valoarea religioasă, în general, şi valorile preponderent creştine, care stau la baza culturii şi civilizaţiei europene"*[7]. Cu ocazia Conferinţei inter-ortodoxe privind proiectul Tratatului Constituţional al Uniunii Europene, desfăşurate la Irakleion, Creta s-a propus să se facă referire expresă la moştenirea creştină a

Europei şi să se fundamenteze drepturile religioase nu doar individual ci şi colectiv[8]. Patriarhia Moscovei a emis o declaraţie asupra Proiectului de Constituţie, prin care a precizat că *„este regretabil să vedem incorectitudinea istorică în Proiectul de Preambul... formulările antropocentrice incluse în Preambulul Constituţiei Uniunii Europene pot provoca o atitudine negativă a multor religii europene, între care şi a creştinilor ortodocşi faţă de procesul de integrare"*[9]. Cu ocazia celei de a 12-a Adunări a Conferinţei Bisericilor Europene, din 25 iunie — 2 iulie 2003 de la Trodheim, în mesajul final al Adunării s-a adus un îndemn la adresa Parlamentului European de a recunoaşte, în Preambulul Tratatului Constituţional rădăcinile creştine ale civilizaţiei noastre şi importanţa valorilor creştine[10]. În perioada 23—25 Octombrie 2003, la Bruxelles, a avut loc, sub auspiciile Conferinţei Bisericilor Europene, un seminar intitulat „Constituţia UE şi Bisericile". Cu această ocazie, Comisarul European Anna Diamantopoulou responsabil cu Afaceri Sociale şi Muncă, a precizat: *„... Şi cu toate că Uniunea Europeană în sine nu are nici o afinitate religioasă, este înrădăcinată în tradiţii religioase şi intelectuale. Şi sunt aceste tradiţii care au oferit valori fundamentale ca pacea, egalitatea, libertatea şi justiţia pe care Uniunea se bazează... Consider că aceste referinţe neutre la religie în Tratatul Constituţional sunt normale... Acesta este un model pe care trebuie să-l apărăm... Un asemenea text nu judecă valorile Creştinismului, sau alte credinţe religioase. Nici nu aduce prejudiciu contribuţiei Creştinismului la Civilizaţia Europeană, atât în termeni istorici cât şi în termeni contemporani..."*[11]. În lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor, din 26 august — 2 septembrie 2003 de la Geneva, *„s-a afirmat rolul central al Creştinismului şi contribuirea altor religii la istoria şi civilizaţia Europei, fapt ce trebuie să fie reflectat în viitoarea Constituţie europeană"*[12]. Comitetul Central al Conferinţei Bisericilor Europene, întrunit la Geneva între 13 şi 18 decembrie 2003, a aprobat o scrisoare către Biserici cu subiectul „Europa în 2004". Referitor la eşecul Conferinţei Interguvernamentale de la Bruxelles care a condus la neadoptarea Tratatului Constituţional, s-a afirmat că *„negocierile au fost dominate de un accent prea mare pus pe dorinţa de putere decât pe solidaritate şi demnitate umană"*. Comtietul central speră că *„... în ciuda eşecului adoptării textului Tratatului în decembrie 2003, efortul de a găsi o soluţie acceptabilă va continua şi bisericile vor fi recunoscute în Uniunea Europeană ca partener responsabil de dialog"*. De asemenea s-a pus întrebarea, în 2004, an crucial pentru UE, *„... Ce identitate are Europa şi care este contribuţia moştenirii Creştine la aceasta?"*, Conferinţa Bisericilor Europene arătându-se pregătită pentru *„a răspunde la provocările pe care scena europeană aflată în dezvoltare le va pune în faţa noastră"*[13].

Un lobby puternic a fost exercitat de Biserica Ortodoxă a Greciei, prin vocea Prea Fericitului Hristodoulos. Arhiepiscopul Atenei şi a întregii Elade şi a Sfântului Sinod al Bisericii Greciei. Exprimându-şi

punctul de vedere asupra viitorului Europei, Sfântul Sinod al Bisericii Greciei a afirmat că *„In timp ce istoria Europei deseori depune mărturie în deviațiile de la adevăratul mesaj al Evangheliei lui Hristos, totuși popoarele Europei nu au încetat să considere ca cel mai înalt criteriu al faptelor umane, valorile care vin din Evanghelia lui Hristos. Situația este valabilă și când este negată sau ignorată originea acestor valori, fiind subscrise unui umanism nereligios... Europa nu poate și nu trebuie să uite că temeliile ei spirituale stau în Evanghelia lui Hristos... din punct de vedere spiritual și cultural aceasta nu este o Constituție a Uniunii Europene ci o Afirmare a Declinului Politic European... Biserica Greciei... observă că Uniunea nu va reuși dacă își va vinde sufletul, dacă își neagă spiritul în favoarea exigențelor geo-economice..."*[14], iar în Declarația Bisericii Ortodoxe a Greciei asupra viitorului Europei, în punctul 5, afirma: *„Biserica Greciei crede că Europa în totalitatea sa, numai că nu poate ignora influența veche de secole exercitată de Creștinism la toate nivelele reușitelor umane și asupra minunatelor și monumentalelor opere ale moștenirii culturale ale omenirii care au venit la noi, dar trebuie de asemenea să reînnnoiască presupozițiile pentru o renaștere Pan-europeană în cadrul păcii și democrației"* iar în punctul 8b, care reprezintă propuneri pentru textul Tratatului Constituțional: *„respectul pentru conștiința comună a Popoarelor Europei în ceea ce privește rădăcinile Creștine ale moștenirii spirituale contemporane și diacronice să fie asigurat, fără ca prin acesta să fie violate principiul Libertății Religioase pentru toate Religiile sau Confesiunile..."*[15].

Prea Fericitul Hristodoulos, Arhiepiscopul Atenei și a întregii Elade a susținut cu multă dăruire includerea Creștinismului în Tratatul Constituțional: *„In realitate Uniunea Europeană este o creație a spiritualității Creștine și nu poate fi înțeleasă decât ca expresie a întregii învățături creștine... pentru Biserică, Uniunea Europeană nu este doar o cooperare politică și economică a anumitor țări, nici o comunitate inter-statală cu scopuri politice și economice... Pentru Biserică, Europa este statura spirituală a Creștinismului... de aceea suportul Uniunii Europene pentru Biserică nu este un act politic, ci o responsabilitate spirituală... Ortodoxia este chemată să recunoască în Vest, în modul cel mai practic cu putință, etosul Ortodox, într-o vreme când totul poate fi vândut și cumpărat și unde oportuniștii domină și sufocă adevărul... Comunitatea Europeană a ajuns la impasul morții... Uniunea Europeană, dacă dorește să supraviețuiască, trebuie să-și intețească eforturile pentru a găsi un piedestal spiritual pentru unitatea popoarelor sale. Doar Credința Creștină, în mod prioritar, poate asigura o astfel de bază, și mai ales prin expresia sa cea mai pură și mai autentică, care este Ortodoxia"*[16]. *„Civilizațiile, și mai ales cele mari, cum este civilizația europeană, nu comit sinucidere. Dacă conducerea politică a Uniunii Europene decide să integreze civilizații străine* (Turcia n.n.) *în corpul său Uniunea va deveni în mod automat falsă... dacă conducerea politică introduce cu totul civilizații străine în Uniune, atunci Uniunea se va transforma într-o zonă economică..."*[17]. Adresându-se Eurodeputaților

Prea Fericitul Hristodoulos a subliniat că *„... cererea pentru includerea în preambulul constituției a unei referințe la Creștinism ca fundamental pentru spiritul European nu este o cerere pentru... ridicarea unei credințe, ci pentru restabilirea onoarei datorită istoriei noastre și civilizației noastre. Ceea ce Biserica Greciei ar dori de la dumneavoastră, ca și de la toată Comunitatea Europeană, este să luați aminte nu la ce Constituția trebuie să includă ci la ce fel de Uniune vrem să creăm... A cere o referință la Creștinism nu este un act ce urmărește să obstrucționeze statul secular, ci un act care urmărește să protejeze conștiința Europeană... In final nu Constituția este problema principală. Ceea ce este infinit mai important este ceea ce intenționați să faceți cu țările care doresc să adere la Uniunea Europeană, dar nu fac parte din civilizația și cultura noastră (Turcia, Bosnia, Albania, nordul Ciprului n.n.). Dacă stabiliți o relație specială cu aceste țări, care să permită cel mai înalt grad de cooperare dar care să le țină în afara Uniunii, veți demonstra înțelepciunea reflectată de cultura noastră. Pe de altă parte, dacă vă supuneți unor aranjamente transitori, dacă permiteți Uniunii să cadă pradă experiențelor geo-politice, atunci pierdeți din vedere ceea ce este dezirabil. O Uniune care ar include țările estice și sudice ale Mediteranei ar constitui o glumă istorică... Toate Bisericile Europene sunt îngrijorate de consecințele devastatoare pentru spiritul european ale unei asemenea politici... Bisericile Europei, și împreună cu ele Biserica Greciei, nu cer impunerea Creștinismului. Nu dispută alte contribuții făcute de alte religii, și chiar de alte ideologii, și nu încearcă să desemneze credința și modul de viață al cetățenilor Europei. Cer doar ca Europeanul să nu se simtă un străin în propria casă. Și acționează să prevină asasinarea politică a spiritului european"*[18]. Și cu ocazia vizitei în România Prea Fericitul Hristodoulos a precizat la Craiova: *„adevărul este că, pentru ca Europa să se nască, Creștinismul trebuie să vină primul... Europa este ceea ce Creștinismul a creat, este formațiunea culturală care s-a născut datorită faptului că Biserica Creștină i-a dat o identitate comună, o învățătură comună și servicii sociale... Europa s-a născut în curtea Bisericii"*[19], iar la Iași a adăugat: *„... Biserica este pentru lume ceea ce sufletul este pentru corp: este suflarea de viață... Fără Creștinism, Europa Unită nu va deveni o societate ci o companie... Fără Creștinism, Europa Unită nu va fi o civilizație ci o piață lărgită..."*[20]

Prea Fericitul Hristodoulos s-a dovedit unul din cei mai înfocați susținători ai Creștinismului în Europa. Din păcate declarațiile ostile candidaților islamici la Uniune au dus la retragerea sprijinului guvernului grec pentru introducerea Creștinismului în textul Tratatului[21].

Insă, în final, așa cum a precizat și președintele Convenției, Valery Giscard d'Eistang, deși este evident că *„impulsul spiritual al Europei este cel al creștinismului... nu îl putem menționa mai explicit deoarece, altfel, ar fi trebuit să menționăm și alte tradiții religioase prezente pe continent, de la cea iudaică până la cea islamică"*[22]. Creștinismul nu și-a găsit loc în Preambulul Tratatului Constituțional.

OPINII

Dar să vedem ce are de spus noua generaţie a Europei. Mai jos sunt câteva opinii reprezentative pentru ceea ce este astăzi Europa. Am pus câtorva participanţi următoarele trei întrebări: 1. Este necesară şi oportună menţionarea Creştinismului în Preambulul Tratatului Constituţional? 2. Care este influenţa Creştinismului astăzi în Europa? şi 3. Care credeţi că va fi rolul Creştinismului în viitor pe continentul european? Iată câteva din răspunsurile participanţilor la conferinţă: **Dimitris Karabelas** *(Grecia, Universitatea Democratică a Traciei, Komotini, specializarea Filologia şi Cultura Statelor Mării Negre, anul III): „Constituţia este o necesitate pentru Europa, în special, acum când lărgirea Uniunii este un fapt cert. Zece noi state ni se vor alătura* (Greciei n.n.), *astfel că trebuie să creăm legături pentru a stabiliza Uniunea noastră. Trebuie să facem un pas pentru o Europă mai democratică. Singura cale, în opinia mea, de a realiza acest lucru este prin intermediul Constituţiei. Textul legal care include toate aceste instituţii care ne vor ajuta să ne simţim mai liberi, ne va acorda mai multe drepturi, dar şi obligaţii, fireşte. Nu cred că o referire textuală la Creştinism este necesară. De fapt, cred că nu este corect faţă de oamenii care sunt de o religie diferită. Spre a da un exemplu, ce se va întâmpla cu Republica Cehă, unde majoritatea sunt atei, sau în cazul Turciei, care nu necesită comentarii? În ceea ce priveşte cea de a doua întrebare cred că răspunsul este afirmativ. Creştinismul şi Biserica au un rol puternic în Europa. Voi oferi un exemplu: puteţi vedea ce se întâmplă când Papa vorbeşte în Piaţa Sf. Petru. Atâţia oameni îl aud şi îi urmează cuvintele şi opiniile în absolut totul. Sau putem observa Parlamentul European, unde există un puternic partid politic de orientare creştin-democrată care are o voce puternică. Pericolul cred că vine atunci când cineva poate uza această ‚armă' spre a lovi direct sau indirect corpul Bisericii, popularizându-şi ideile. Uitaţi-vă în istoria europeană, cu predilecţie în Evul Mediu, şi veţi găsi multe exemple. În sfârşit, legat de ultima întrebare cred că nu este corect a prezice ceva acum, dar sunt sigur că Creştinismul va fi mai puternic. Oamenii doresc o instituţie stabilă care să le ofere încredere şi să-i încurajeze. Scena politică globală s-a schimbat mult iar religia reprezintă un mijloc puternic de a răspândi idei".*

Anja Mesic *(Slovenia, Universitatea Ljubljana, Facultatea de Ştiinţe Sociale, Departamentul Relaţii Internaţionale): „Ei bine, sunt sceptică în ceea ce priveşte menţionarea Creştinismului în Tratatul Constituţional al UE. Pe de o parte, este religia dominantă în Europa şi spiritul său tradiţional este foarte puternic, în special în state ca Italia, Spania sau Malta, dar, pe de altă parte, de asemenea alte religii sunt prezente cum sunt şi ateii prezenţi. Ce se întâmplă cu libertatea gândirii, conştiinţei şi a religiei? În opinia mea alegând o religie înseamnă o negare a acestei libertăţi fundamentale. În plus, încorporându-l* (Creştinismul n.n.) *ar putea autoriza Biserica să strângă taxe şi să câştige anumite privilegii speciale în scop manipulativ ... Pe scurt, sunt de acord cu referinţa la Creştinism*

în Constituție când vorbim despre tradiție, dar mă tem că drepturile noastre fundamentale deja înscrise în text vor fi negate. În ciuda influenței secularismului, Creștinismul este încă foarte influent. Îmi voi ilustra punctul de vedere cu o întrebare: dacă nu ar fi influent în prezent, de ce dorim să-l introducem în Constituție? În sfârșit, despre viitor... Democrația, supremația dreptului, capitalismul, pe scurt valorile civilizației occidentale explodează peste tot și încurajează secularismul, individualismul, acumularea de cunoștințe... Să așteptăm decizia de a fi inclus Creștinismul în Constituție... și să așteptăm viitorul!"

Vessela Apostolova *(Bulgaria, Sofia, Secretar General al European Youth Movement): „Cred că răspunsul la prima întrebare este cu siguranță da. Și nu deoarece Creștinismul este religia majorității populației UE, dar pentru că doar principiile Creștinismului și definițiile sale morale au făcut posibilă existența și dezvoltarea Uniunii atâția ani. Sunt atâtea religii în lume și fiecare are partea sa de cultură și valori moderne dar valorile nici unei alte religii nu pot fi găsite atât de adânc înrădăcinate în dezvoltarea societăților noastre europene cum este în cazul Creștinismului. Dar nu trebuie să uităm că așteptăm să primim în familia noastră de valori împărtășite state ca Turcia (evident, care nu are nimic în comun cu Creștinismul). De aceea termenul 'Creștinism' ar trebui folosit în așa fel încât va fi posibil mai târziu pentru țările musulmane să adere la Uniune. Creștinismul are încă o influență covârșitoare în Europa. Putem privi această problemă din două perspective — existența și politica UE ca un întreg și prin viața și faptele fiecărei persoane de pe acest continent. Și dacă în cazul celei de a doua răspunsul pozitiv este evident, la fel poate fi spus și pentru politica UE. Indiferent dacă vorbim despre al doilea sau al treilea pilon, atitudinea UE spre problemele sale interne sau atitudinea spre altele, principiul primordial în orice acțiune a UE este toleranța combinată cu înțelegere, solidaritate și credința în bine și în ceea ce este pozitiv, respect față de natură. De aceea, încă există o influență puternică a Creștinismului în Europa. Această întrebare nu este obișnuită, dar în orice caz strâns legată cu inimile și sufletele noastre ale tuturor. Dacă suntem toți curați în inimă, buni față de aproapele nostru în toate faptele noastre, atunci da, Creștinismul are încă un viitor în Europa. Dacă suntem răi și egoiști, neglijând interesul celui de lângă noi, atunci răspunsul este nu, încet rădăcinile societății noastre vor putrezi și astfel UE nu își va mai sluji valorile niciodată".*

Anastasia Akritidou *(Grecia, Universitatea Panteion de Științe Politice și Sociale, Departamentul Studii Internaționale și Europene — Drept Internațional, Atena): „Cred că problema menționării Creștinismului în Tratatul Constituțional este ceva de genul... folositor și inutil în același timp. Lumea — de ceva vreme acum, are un marș fix, determinat spre... sfârșit. Scripturile vorbesc despre cursul precis al umanității. Integrarea, și federația ca întreg, este considerată a fi unul din ultimele semne, între altele, care arată că prindem sfârșitul. Chiar și reversul monedei de 2 Euro (simbol al Uniunii Europene), cu prinderea Europei de*

către Taur, este scrisă în Sfânta Scriptură. Şi atunci, existenţa într-o asemenea epocă ne face membrii unei societăţi depărtate de Cuvântul lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, apare a fi ca un 'plan global'. Cu toate acestea, mai sunt oameni care insistă, din diverse motive (credinţă, obsesie, glorie etc.) în a ţine vii valorile Creştinismului, chiar şi într-o lume coruptă. De aceea există o asemenea dezbatere despre primirea sau nu a lui Dumnezeu în Constituţie. Concluzie: cred că trebuie inclus Creştinismul în Tratatul Constituţional deoarece religia, ca întreg, certifică identitatea noastră. Viitoarea Europă va avea nevoie ca cetăţenii săi să fie conştienţi şi încrezători. Progresul UE este bazat pe confirmarea personală că noi toţi în afară de a fi Catolici, Ortodocşi sau Musulmani (sau Italieni, Români sau Francezi) vom decide să fim CETĂŢENI EUROPENI. Astfel, identitatea europeană — cheia coeziunii europene, va fi una stabilă cât va fi rezultatul alegerii personale, conştiente şi nu impactul unei obligaţii externe prin intermediul Constituţiei. Nu referinţa la Creştinism în Tratatul Constituţional ţine Europa înapoi. Discriminarea, în termeni religioşi, este creaţia oamenilor. Ştiu că nu putem schimba lumea dar, dar cel puţin, dacă ne oferim fiecăruia dintre noi dreptul de a fi diferit, atunci credeţi-mă: nimeni nu va avea nici cea mai mică problemă instituţională cu el. (Creştinismul n.n.)"

Charles Maurice Piggot *(Marea Britanie, Glasgow, Universitatea Glasgow, Departamentul Antropologie — Limbi Străine): „Mă opun serios la menţionarea Creştinismului în Constituţie, pentru că: politica ar trebui bazată pe raţiune, iar religia este fundamental iraţională (nimeni nu poate dovedi în mod raţional existenţa unei deităţi). De asemenea mai cred că religia face posibil ca politica să se bazeze pe emoţii, ceea ce cred că este foarte periculos. Este periculos deoarece emoţiile sunt de multe ori mai puternice decât raţiunea, şi pot foarte uşor duce la acţiuni reprobabile (ca în cazul nazismului de pildă). Deciziile politice sunt prea importante să fie lăsate la cheremul sentimentelor personale. Mai mult în această eră a tensiunilor religioase, ultimul lucru pe care dorim să-l facem, este să punem pe tuşă alte religii — ar reprezenta o cârpă roşie în faţa taurului, şi ar agrava în mod ireversibil terorismul musulman. Ar întări suspiciunea că Euro-America este anti-islamică, nu doar anti-terorism. Mai mult IDENTITATEA este dependentă de faptul că alţii nu sunt de aceeaşi identitate cu noi (dacă toată lumea ar fi franceză, atunci conceptul de francez ar fi lipsit de sens). Religia deseori defineşte identitatea. În consecinţă ar trebui să fim precauţi în a promova religia întrucât încurajează poziţii diametral opuse între rase. De aceea, este periculos a fi European, deoarece nu ar însemna decât că nu suntem africani sau asiatici. Vrem să integrăm, nu să tragem linii despărţitoare între oameni. Creştinismul, cu siguranţă poartă o influenţă astăzi, dar este mult mai slab decât a fost în secolul al XIX-lea şi înainte. Încă sunt mulţi oameni care, spre exemplu, merg la biserică. Însăşi faptul că sunt state care doresc menţionarea Creştinismului în Constituţie, arată că este încă important. Ceva care încă nu s-a redus încă este conceptul de morală. Oamenii încă au credinţe puternice despre ceea ce este bine şi rău. Chiar dacă nu*

toţi se consideră creştini devotaţi, credinţele lor se bazează deseori pe valorile Creştine. Cred că va supravieţui Creştinismul, deoarece religia este ceva mai puţin decât un sistem epistemologic şi mai mult decât un mijloc de a ţine societatea la un loc şi a explica evenimente nefericite în moduri personale relevante. De aceea nu ne pierdem nevoia de a crede într-o forţă divină călăuzitoare, dispusă să ne ajute prin dificultăţi şi schimbări. Religia este foarte eficientă în a aduce oamenii la un loc, împreună (la slujbă duminica spre exemplu), lucru care este în sine mai mult decât plăcut".

CONCLUZII

„O credinţă, un rege, o lege" şi „Cuius regio, ejus religio"[23] au sintetizat relaţia 'constituţională' dintre lege, autoritate — ca sursă a puterii şi religiei în Evul Mediu. Au urmat Schisma şi Reforma care au zguduit Creştinismul european. A urmat iluminismul şi începutul separării statului de biserică, naţionalismul şi statul naţiune (strânsa alianţă dintre Bisericile europene şi naţiuni au condus la intensificarea rivalităţilor naţionale) cu ororile războaielor mondiale. Deşi Europa aproape a finalizat secularizarea, încă nu a reuşit să împace raţiunea cu Credinţa. Astăzi statele Europei militează pentru pace iar continentul este cea mai demilitarizată zonă a lumii. Nici un stat european nu mai vrea să audă de război. Cu toate acestea, legea civilă nu se mai inspiră din legea morală iar Europa pare să nu-şi mai aducă aminte religia care vreme de secole i-a fost cel mai scump lucru. În acelaşi timp, de cealaltă parte a oceanului un preşedinte de stat îşi începe şedinţele de cabinet citind un pasaj din Biblie şi cu rugăciune, iar la sfârşitul zilei îşi trimite soldaţii la măcel. Iar nu departe de noi oamenii, în locuri sfinte, explodează zilnic în numele şi pentru dumnezeul lor.

Cum poate un factor de unificare atât de puternic în conştiinţa culturală a Europei să dispară? Konrad Adenauer, Robert Schumann, Jean Monnet — părinţii creştini-democraţi ai Uniunii Europene nu ar fi ezitat o clipă să introducă Creştinismul ca valoarea fundamentală în Tratatul Constituţional. Dar erau alte timpuri atunci. Din punctul meu de vedere cred că întreaga problemă este privită fals. În primul rând, Uniunea Europeană nu trebuie privită ca un stat naţiune clasic. Este o federaţie în formare. Iar ca federaţie nu trebuie comparată cu modelele actuale. Reprezintă ceva cu totul nou în tipurile de organizare politică cunoscute de om. De aceea şi Tratatul Constituţional este cu totul altceva decât o constituţie naţională clasică. Reprezintă o nouă generaţie de acte fundamentale, iar conţinutul său este cu totul şi cu totul diferit de cel al constituţiilor clasice. Drept urmare analiza situaţiei prezente nu trebuie făcută din prisma modelelor naţionale de relaţie între stat şi Bisericile Creştine. Nu trebuie definită viitoarea identitate europeană şi componenta ei creştină prin opoziţie a ceea ce nu este european şi nu este creştin. Ceea ce oferă Tratatul Creştinismului este Articolul 51 din Capitolul Viaţa Democratică a Uniunii care prevede: *„1. Uniunea respectă*

şi nu prejudiciază statutul sub lege naţională a bisericilor şi asociaţiilor religioase sau a comunităţilor în Statele Membre. 2. Uniunea respectă statutul organizaţiilor filosofice şi non-confesionale. 3. Recunoscând identitatea lor şi contribuţia lor specifică, Uniunea va menţine un dialog regulat, deschis şi transparent cu aceste biserici şi organizaţii". Bineînţeles că termenul 'Creştinism' nu apare, dar este acolo dacă analizăm mai atent. Ceea ce textul oferă este o deschidere a puterii politice faţă de religie, şi implicit faţă de creştinism. Prin acest dialog Bisericile trebuie să ofere direcţii, perspective Creştine, pentru a re-insera tradiţia creştină în societatea europeană. Acest lucru implică organizare, coordonare, pregătiri, dăruire, răbdare şi viziune din partea Bisericilor, întrucât fiecare provocare nouă înfruntată de Uniune este o reprovocare şi pentru Biserică şi implicit pentru Creştinism. Dacă nu se conştientizează acest lucru, atunci orice altă discuţie este zadarnică. Care este metamorfoza în cazul federalismului european, şi în particular în cazul Proiectului de Constituţie al UE, cu referire la Capitolul Viaţa Democratică a Uniunii? Poate să fie aceasta şansa Creştinismului: faptul că este universal în dogmă şi manifestare, iar 'străinul' de altă naţionalitate dispare fiind înlocuit de 'non-europeanul', chiar şi de altă confesiune, să genereze o resuscitare a creştinismului, într-o nouă formă de manifestare în relaţia sa cu puterea politică — Uniunea Europeană — şi societatea civilă — tot mai pestriţă? Poate 'străinul patriot' să fie înlocuit de 'străinul non-european/necreştin', în sensul că religia să ajute la cristalizarea identităţii europene formând-o ca o reacţie (negativă sau pozitivă, ar rămâne de văzut) la ceea ce nu este european şi creştin? Greu de crezut, şi în orice caz nu de dorit. Şi atunci unde se va întâlni liberalismul modernităţii şi ororile post-modernismului — lipsit de identitate, cu valorile Creştine în viitoarea identitate europeană? Este evident, cultura modernă nu a fost convinsă că îşi poate rezolva problemele apelând la originile creştine.

Când am intitulat acest articol 'Schimbarea la faţă a Europei' nu m-am referit la ceea ce am descris mai sus. Europa este aşa de multă vreme. Cred că schimbarea acum se va produce, pentru că 'cerurile sunt deschise': este acum o şansă unică în istoria acestui continent. Un Creştinism credibil noii generaţii de europeni trebuie să fie un Creştinism curat şi spălat de amintirile trecutului. Nici o altă confesiune creştină, singură, nu poate să-şi aroge cu succes dreptul de a reprezenta singură originile Creştine culturii europene. Doar unitatea ecumenică poate învinge criticismul pe care îl suferă astăzi Creştinismul. De aceea Bisericile Europene trebuie să se debaraseze de orice urmă a vechiului spirit naţionalist european. Au murit destui pentru el. Poate din această perspectivă, a nu menţiona Creştinismul în Tratat este o idee bună. Ele trebuie să mărturisească împreună unitatea spirituală a acestui continent, istoria şi cultura sa comună, să le regăsească împreună în Credinţa Creştină. Europa are nevoie de renaşterea unităţii creştine. Atâta timp cât această dezbinare persistă, ea va aminti constant şi sigur de un trecut sângeros în care şi Bisericile Europene au fost implicate mai mult

sau mai puţin. Nimic nu va putea şterge din mentalul european ideea Creştinismului legat într-un fel sau altul de anumite calamităţi şi suferinţe istorice şi cauzând politicul să se separe de religios. Este necesară o 'spovedire' a Bisericilor Europene, atât la nivel naţional cât şi european, în ceea ce priveşte separările şi conflictele Europei. Ecumenismul trebuie să meargă dincolo de relaţiile prezente dintre Bisericile Creştine, trebuie să aibă ca scop principal ştergerea acestor amintiri dureroase, tratarea ultimelor sechele ale bolii care a mâncat Europa de aproape un mileniu. Auto-critica trebuie să vină din smerenie, şi se va dovedi că este mai productivă decât orice controversă. O auto-critică a rolului jucat de Sfântul Scaun, spre exemplu, în istoria Europei, al Bisericii Romei ar cântări mai mult decât orice Tratat Constituţional. Ar servi cauza Creştinismului mai mult decât orice articol dintr-un text juridic, deoarece Cuvântul lui Hristos nu stă în câteva rânduri scrise pe o foaie de hârtie, ci în ceea ce facem. Tratatul Constituţional este mai mult decât generos, oferind prin Articolul 51, în contextul actual, mai mult decât a primit Creştinismul de la puterea politică de când Sf. Apostol Pavel a pus piciorul pe acest continent. Prea Fericitul Hristodoulos observa că atunci când Sf. Apostol Pavel a încreştinat Europa, vorbind în Atena, în Areopagus (Fapte 17:22) realizând sinteza între spiritul grec şi Evanghelia lui Hristos, s-a născut civilizaţia europeană[24]. Temelia este pusă de Hristos. Însă trebuie dezgropată. Ceea ce Bisericile Europene trebuie să facă este ceea ce a făcut şi Sf. Apostol Pavel: să meargă în Areopagul European de astăzi, în spirit ecumenic, lăsând la o parte dezbinările trecutului pentru a-şi îndeplini misiunea: aducerea Cuvântului lui Hristos în sufletul şi inimile europenilor. Ceea ce reprezintă Uniunea Europeană astăzi este fără precedent. Tot ce mai lipseşte este unitatea spirituală a continentului. Iar aceasta se poate face doar de Bisericile Europene. Nici o ideologie nu va putea realiza acest lucru. Pentru că unitatea spirituală este Hristos, iar Hristos este Biserica. Cum spuneam cerurile sunt deschise. Mai trebuie să privim în sus.

Stud. DORIN S. RUSU

Note bibliografice:

1. Blunt, Liz — „Pope presses EU on constitution", BBC NEWS, 29.06.2003, *http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr-/1/hi/world/europe/3029456.stm.*

2. Trebuie precizat că în statul francez separarea oficială între stat şi Biserică a avut loc în 1905, prin Legea de Separare.

3. BBC NEWS — „EU values — United in diversity?" 19.11.2003 *http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/3280697.stm.*

4. Ibidem.

5. Ibidem.

6. BBC NEWS — „Vatican irked by Christian omission", 31.05.2003 http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/europe/2952872.stm.

7. Mesajul Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist cu ocazia Forumului Național „UE-2004" în Vestitorul Ortodoxiei, Anul XV, Nr. 308—309 din 15 martie 2003, pag. 5.

8. Pentru detalii vezi „Conferința inter-ortodoxă privind proiectul Tratatului Constituțional al Uniunii Europene" în Vestitorul Ortodoxiei, Anul XV, Nr. 310 din 1 aprilie 2003, pag. 3.

9. „Declarația Departamentului de Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Moscovei asupra textului publicat al Proiectului Preambulului Constituției Europene" în Vestitorul Ortodoxiei, Anul XV, Nr. 314—315 din 15 iunie 2003, pag. 16.

10. Pentru detalii vezi Pr. asist. dr. Costache, Doru — „A 12-a Adunare a Conferinței Bisericilor Europene" în Vestitorul Ortodoxiei, Anul XV, Nr. 318—319 din 15 august — 15 septembrie 2003, pag. 10.

11. Anna Diamantopoulou „Address to the Conference of European Churches. Church and Societz Commission". Textul poate fi găsit la: *http://www.cec-kek.org/English/Diamantopoulou.pdf.*

12. Pr. Moșoiu, Nicolae — „Lucrările Comitetului Central al Consiliului Ecumenic al Bisericilor" din Telegraful Român, Nr. 33—36/2003, din 1 și 15 septembrie 2003, pag. 6.

13. „Letter to the Churches on 'Europe in 2004'". Textul integral poate fi găsit la *http://www.cec-kek.org/News/cq0357E.htm.*

14. „The Holy Synod of The Church of Greece on the Future of Europe" — textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/messages/europe declaration.html.*

15. „Statement of the Orthodox Church of Greece on the Future of Europe by the Holy Synod" — textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/EnHolySynod/europe.html.*

16. Archbishop Christodoulos — „The Word and the Role of Orthodoxz in the European Union". Textul poate fi găsit integral la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/role of orthodoxy.html.*

17. Archbishop Christodoulos — „The Presence of the Church on the Horizon of Europe". Textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/europe church.html*

18. Archbishop Christodoulos — „Address by Archbishop Christodoulos to the Eurodeputies". Textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/address europe.html.*

19. Archbishop Christodoulos — „Europa Nostra-Address to the University of Craiova". Textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/europa nostra.html.*

20. Archbishop Christodoulos — „Futurum-Address to University of Iași". Textul integral poate fi găsit la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/futurum.html.*

21. Pentru detalii vezi Galpin, Richard — „Greek archbishop brands Turks as 'Barabarians'", în BBC NEWS Service. Articolul poate fi găsit la *http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/3292835.stm;* istoria conflictelor dintre Biserica Greciei și guvernul grec nu este nouă. Pentru

alte detalii vezi şi Patrick Quinn, *„Greek Church in ID card hassle"*. Associated Press, at: *http://dailynews.yahoo.com/h/ap/20010828/wl/greece identity crisis 1.html*; *„Greek church continues ID card campaign'*, BBC News, 2000-JUN-28, at: *http://news.bbc.co.uk/hi/english/world/europe/newsid 810000/810375.stm*.

22. Ibidem.

23. Religia principelui este şi religia ţării.

24. Archbishop Christodoulos — „The Word and the Role of Orthodoxz in the European Union". Textul poate fi găsit integral la *http://www.ecclesia.gr/English/Archbishop/speeches/role of orthodoxy.html*.

Christoph Theobald, „LA RÉVÉLATION..." Les Éditions de L'Atelier, Paris, 2001, 238 p.

Apărută în prestigioasa colecție „*TOUT SIMPLEMENT*" a editurii „Les Editions de L'Atelier", cartea pe care urmează să v-o prezentăm face parte din largul demers pe care Biserica Romano-Catolică (nu numai din Franța) îl face pentru a reuși un dialog real cu intelectualitatea, cu tinerii și mai puțin tinerii aflați în căutarea adevărului.

Christoph Theobald, profesor de teologie la „Centre Sevres" precum și jurnalist creștin — scrie la Concilium și este redactor la revista Recherches de Science Religeuse — desfășoară o muncă pastorală susținută în ultimii ani în Algeria (după 1998) de unde, în permanență, aduce știri și realizează schimbul cultural necesar vindecării relațiilor dintre oamenii vorbitori, în fond, ai aceleiași limbi.

Lucrarea pleacă de la ideea simplificării limbajului „oficial", teologic al catehismelor și așezarea în „normalitatea" limbajului cotidian (desigur nu cel bulevardier).

Atent observator, autorul încearcă să incite la lectura „cuvântului" și conținutului revelațional creștin. Tocmai pentru a sublinia riscurile inculturalizării. De aceea propune „trasarea unui parcurs de experiență care înscrie termenul «revelație» în umanitatea propriei noastre existențe individuale, sociale ... cosmice". (Introducere, p. 7).

Capitolul (1). „ESTE O REVELAȚIE" pleacă din analizarea unor reacții „de stradă". „E o revelație", „o descoperire senzațională", „Asta-i! Am înțeles", „este revelator" lucruri care, la prima vedere, par că au ceva cu A REVELA, dar care n-au nimic de-a face cu Revelația în sine, care nu-L arată, care nu-L descoperă pe Dumnezeu. De-aici îndemnul autorului de a deschide un dicționar pentru o mai bună înțelegere a termenului (p. 10—17). O face chiar el (p. 18) analizând sensurile: a divulga un secret, a-l descoperi pe unul ce nu se lasă descoperit nici măcar de sine, o apariție bruscă, ceva nou (p. 18—29). Excelentă dezvoltare pedagogică a subiectului pentru a ajunge apoi la cheia creștină a cercetării: recunoașterea unei experiențe umane ca Revelație (p. 22 ș.u.). Pagini de realism creștin autentic menite să susțină, într-o lume care ascunde tot mai mult „idealul transparenței", analizând apoi (p. 25 ș.u.) revelația ca o „dezbrăcare" de sensuri false, o demascare de sensuri. De unde și concluzia: cunoaștere și descoperire. Cele două sensuri fundamentale pe care creștinul (în căutarea ființei umane) le conferă cuvântului. (p. 27—28).

Capitolul (2). „CÂND VREM SĂ SPUNEM ESENȚIALUL" (p. 29 ș.u.), aducem în prim plan cuvintele cheie fără de care, în fond, „nu putem să transmitem nimic". Se parcurg cu ușurință paginile despre Scriptură (p. 30—32). taină și revelație (p. 32—33); de la evenimentul Vestirii la învățătura/doctrina creștină (p. 33—36). Pagini care, marcate de texte ale Sfântului Irineu de Lyon (Contra Ereziilor, III. 1. 1) și Toma D'Aquino (Suma Teologica, I), arată evoluția forței de revelare a cuvântului din faza „evanghelică" în aceea elaborată, *„DOCTRINARĂ"*. Cercetarea se continuă cu elemente legate de relația între Revelație-instrucție-comunicare (p. 36 ș.u) în istoria Bisericii Catolice (Vatican I, 1869—'70 și Vatican II. 1962—1965), de la „Constituția dogmatică" (1870) (Dei Filius, 2) la „Dei Verbum" (1965), documentele care sintetizează expresia cunoașterii și utilizării Scripturii în hotarul ecclesial catolic. Paginile 35—39 sunt, de altfel, o panoramare asupra acestui lucru. De la întrebarea *„INSTRUCȚIE SAU COMUNICARE"* (p. 40—41) autorul cercetează apoi „cum s-a radicalizat această întrebare esențială în epoca modernă" (p. 42) în fața unei modernități emancipate și triumfătoare, cuvântul suferind o radicalizare (singulară) care a născut o stare ambiguă: *salvarea* adevărului care, altădată, pe seama valorii revelaționare era suficient *„să se țină"* pentru a exista cu adevărat. De-aici și dramatica, glorioasa căutare („tentativă nereușită") a cuvintelor susceptibile să descrie și să desemneze inima credinței. Din ce în ce mai puține (p. 46—47).

Din analizarea „revelației" și a „rămășiței revelaționale" în care, esențial, forța de transmitere a credinței a scăzut, autorul pleacă într-un excelent excurs (cap. 3): *„A CREDE" ÎNTR-O LUME PLURALISTĂ* (p. 49 ș.u.).

Realism și credință. Cheile de boltă ale analizei cuprinse în acest capitol care arată că lupta comunicării datului revelat s-a mutat pe scena publică a Europei (mai ales), fenomen care a născut o comunicare mai ales ca experiență personală a Revelației, „fără a uita forma ei, ecclesială" (p. 50). Obiectivarea Revelației (p. 52) ca și axarea ei pe credința personală (p. 53), sunt laturile analizei lui Ch. Theobald. Tot el identifică și riscul major: îndoiala, care dincolo de orice fel de critică a religiei (Karl Marx, Ludwig Feuerbach, F. Engels, S. Freud — citează oare doar la întâmplare germani?), aduce în discuție tema „pluralității revelațiilor", născând dilema: a crede sau a nu crede. (p. 58—59). Pornind de la cuvintele Sf. Theresa „l'Enfent Jèsus" (p. 57): *VREAU SĂ CRED* (dintr-o celebră scrisoare adresată laicei Maria Gonzague) autorul identifică resorturile credinței ca acțiune dinamică, revelatoare a vieții (p. 59—61). Interesant este textul din Émile Beuveniste „Le vocabulaire des institutiones indo-européennes", Paris, 1969), în care acesta identifică sensurile lui *„CREDO"* într-o mulțime de ipostaze socio-morale (p. 61). Cealaltă latură a exegezei pornește în căutarea „poveștii *«DEPĂȘITULUI»* din Nazaret" (p. 62—63) dramatică denumire, care înculcă în sine toată rușinea desacralizării lumii occidentale. Analiza este trecută prin prisma întrebării „care credință există în Biserică?" (p. 65) și por-

nește de la analizarea (obiectiv, zicem noi) a unei critici non-sistematice a religiei, pornind de la Sf. Augustin (De doctrina christiana, III.12.13), unde aflăm temei cheie: robii *semnelor* — cunoașterea *semnificației* — *epoca* (etc.) cuvinte care dau deja forța cercetării adevărului revelat. De-aici soluția: necesitatea discernământului creștinilor care, prin credința și experierea (experiența) Revelației (viața comunitară, liturghie etc.) pot «ieși din abstractul în care o concepție pur-doctrinară a revelației riscă mereu să închidă» (p. 68—69).

Este ceea ce proclama *capitolul (4)* al lucrării: *„CITIȚI SCRIPTURILE"* (deși conținutul se relevă mai mult ca „cercetați Scripturile. . ."). Pornind de la ITes. (socotită ca cea mai veche scriere creștină —51 d. Hr.), parcurgând Gal. 2.20; ICor. 11.23 și 15. 1-3, drept „prefețe" de pretext, autorul reface „calea Sf. Pavel", culminând de fiecare dată cu „Revelarea și apariția Învățătorului" (p. 74—75) apoi cu analiza provocării la „convertirea" (schimbarea) imaginii lui Dumnezeu care „călătorește" cu noi, în cultură, mentalități, oportunități de viață. . . (p. 77-78). Pentru aceasta propune „itinerarii evanghelice" (p. 78 ș.u.) altfel spus modele de „aflare a lui Hristos cel înviat" (să devenim ucenici ai lui Iisus din Nazaret, adunarea; drumul spre Ierusalim, toate devin motive de excelentă meditație asupra misiunii, pastorației etc.). Pe cale desigur, greutățile (inimile împietrite, inconștiența cunoașterii (Mc. 4. 13); nevederea semnelor — Ioan 4. 48) pe care însă *RĂBDAREA* și mai ales efortul continuu de transformare interioară le pot depăși. Modelul? Revelația, Scriptura care are în ea (Apocalipsa este un exemplu) pagini de «literatură de criză» (p. 91—102). De aceea, înțelegerea Scripturilor (p. 103), inclusiv a celei vechi, „Legea lui Moise, profeții și psalmii" (cf. Lc. 24. 44), aduc înaintea ochilor evenimentele mântuitoare „de la facerea lumii" (Mt. 13. 35). Texte ale Scripturii vin să formeze coloana vertebrală a analizei conținutului Revelației ca *DESCOPERIRE* pregnantă a *LUMII* (în întreg înțelesul cuvântului): Mt. 13. 34 ș.u.; Mt. 25. 34; Lc. 11. 49, ș.u.; In. 17. 24; Eph. 1. 4; Ebr. 4.3. ș.u.; Ebr. 9. 24—28; I Petru 1. 17-20; Ap. 13. 8. și 17. 8 = „De la facerea (fundarea!) lumii!".

O altă cale (alegere!) în căutarea „revelării" este „întâlnirea cu aproapele" *(cap. 5, p. 115 ș.u.)*. Taina legăturii (solitudine și alianță, legea respectului) (p. 115-120) este analizată din punctul de vedere al omului modern, cel care are nevoie de „evenimente revelatoare" (p. 121) ca să *VADĂ* omul și, prin el pe Dumnezeu. Prin el pe Dumnezeu, pentru că fiecare om este o „istorie sfântă" (p. 121), pornind de la ideea că „n-avem decât o viață" (p. 128) pentru care mereu ni se cere extrem de mult curaj ca s-o trăim (cu o excelentă punere în valoare a teologului Paul Tilich „Le courage d'être" (Paris, 1967). Curajul ca un dar divin care pune, așadar în valoare omul, viața, puterea de a merge mai departe și mai adânc! Curaj care, cel puțin în istoria revelării creștine a lui Dumnezeu, a adus în „actualitatea veșniciei" sfinții, cei care, prin mărturie, au reafirmat culmea revelării lui Dumnezeu: *ÎNVIEREA* (p. 130-133). Analiza morții — evaluată și din punctul de vedere al învierii (cu excelentă „a-

costare" în textul lui Karl Rahner rostit cu puţin înainte de propria-i moarte — 1984) (p. 135-136). Creşterea în credinţă este urmată în semnul parabolei: *Biserica din Galileea* (p. 139-140). Ca să devii Biserică (p. 142) trebuie să creşti în trei «direcţionări ale feţei publice a Revelaţiei (faţa ecclesială), prin acţiune-rugăciune-iertare (p. 143-145), lucruri care fac trecerea din discipol în apostol (făcător de discipoli la rându-i!).

Astfel îşi face apariţia în lume, tot ca un dat revelat, Biserica. *Capitolul (6)* „Sfârşitul" istoriei (finalul istoriei) caută să reaşeze în atenţie cuvinte cheie ca *Revelaţie* şi *istorie* (p. 147 ş.u.) urmărind modelul creştin, apoi al «sabbatului istoric» (p. 152-153) (loc al unei excelente concluzii asupra „odihnei lui Dumnezeu în istorie" în sensul în care Dumnezeu Se odihneşte în Liturghia ortodoxă) precum şi prin analizarea «recepţiei istorice a revelaţiei» (prilej de istorie a textelor şi pre-textelor istorice în Biserică) (p. 158). Remarcabil este şi discursul asupra «finalurilor» istoriei (doi poli în analiză: „sfârşitului religiilor" şi, urmare a închiderii unui spaţiu fără cer (p. 165), „Dumnezeu în era post-modernă" (p. 167—169), pretext pentru analizarea „Bisericii pe scena publică a lumii de azi" (cu un excelent subcapitol despre „incognito-ul" lui Hristos şi sursa vizibilităţii Bisericii). (p. 169-178).

Ultimul capitol (7), „ACCESUL LA IZVOARE" — caută să identifice exact cheile accesorii sursei revelaţionare pornind de la analiza imensităţii universului şi efortul făcut de ştiinţele care-şi cer autonomizarea şi mitizarea (fără de care nu au credibilitate. Exemplul cel mai la îndemână: $\pi = 3{,}14$ pentru că „mitul" social acceptă această . . .). Revelaţia alungă astfel nenorocitul nivel al discursului ştiinţific fixat între mit şi chestionări ale sensurilor reale ale lucrurilor. (p. 179-195). Răspunsul celui care crede în „lumea revelată ca o creaţie"? Vine prin actul libertăţii absolute: admirarea frumuseţii lumii (frumuseţea sfinţilor şi lucrurilor lui Dumnezeu) şi rugăciunea (rugăciunea Mântuitorului-Euharistia). (p. 205-216).

Concluzia (p. 217-224) amplă şi corect structurată se încheie cu o provocare la accesarea Revelaţiei, singura care — analiza a dovedit-o — poate dărui subiectului uman (credincios şi creator) dimensiunea realului intramundan. Identificabil prin efortul spre sfinţire.

Pr. Lect. Drd. CONSTANTIN NECULA

ORTHODOX CHRISTIANITY AND CONTEMPORARY EUROPE; Edited by Jonathan Sutton and Wil van den Bercken; Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2003, 567 p.

Acest volum colectiv a apărut ca al treilea număr al seriei „Eastern Christian Studies", editată de Institutul de Studii Creștin-Răsăritene Nijmegen (Olanda), și cuprinde reflecții referitoare la creștinismul ortodox și locul său în contextul european contemporan. Acesta a fost și subiectul unei conferințe internaționale ce a avut loc în Anglia, la Universitatea din Leeds, între 25—28 iunie 2001. Organizată de Universitățile din Leeds, Nijmegen și Utrecht, această conferință a reunit istorici, teologi, filozofi, specialiști în educația teologică, analiști politici și jurnaliști, o parte din contribuțiile lor fiind adunate aici și împărțite pe trei secțiuni: prima parte *(Transnational Aspects)* vizează teme de genul identitate, naționalism, globalizare, drepturile omului, dialogul ecumenic și o interpretare competentă a ceea ce înseamnă a fi „european", cu referire la implicațiile ei pentru comunitățile ortodoxe și structurile oficiale ale Bisericii. Partea a doua se concentrează asupra Bisericii Ortodoxe Ruse *(Russia)*, iar partea a treia *(Other European Countries)* asupra Bisericilor din Armenia, România, Grecia, Bulgaria, Serbia și Ucraina.

Prima secțiune este deschisă de episcopul Basil Osborne de Sergievo, reprezentantul comunității ortodoxe din țara gazdă, care analizează Ortodoxia *în Europa unită: viitorul trecutului nostru*. După ce definește termenii de „Ortodoxie" și „Europa", el trece în revistă un scurt istoric al raportului dintre cele două paradigme, cea răsăriteană (platonică) și cea apuseană (aristotelică), ce aparțin însă unei singure Europe. „Ciocnirea civilizațiilor" de care vorbește Huntington a fost dublată de o „pseudomorfoză", termen preluat de Georges Florovsky de la O. Spengler pentru a desemna „așezarea culturii slave pe patul procustian al formelor culturale vest-europene". (p. 5). Acest proces a început însă să fie întrerupt în secolul al XIX-lea, urmând ca în secolul XX „sinteza neo-patristică" să redescopere izvoarele autenticei Tradiții răsăritene, pe care o expune în dialogul cu modelul apusean de gândire (sunt citați reprezentanții săi cei mai de seamă: G. Florovsky însuși, Vl. Lossky, D. Stăniloae, J. Popovic sau P. Nellas).

În același registru tematic se înscriu și articolele semnate de cardinalul Edward Cassidy, *Relațiile dintre romano-catolici și ortodocși astăzi* (p. 55-68), Vasilios Makrides și Dirk Uffelman, *Studiind poziția anti-apuseană a Ortodoxiei Răsăritene: necesitatea unei agende de stu-*

diu comparativ (p. 87—120), sau Daniel Payne, *Provocarea globalizării apusene în creştinismul ortodox* (p. 133-144).

Jaroslaw Buciora se preocupă de raportul dintre *Eclesiologie şi identitate naţională în creştinismul ortodox*, o temă extrem de delicată, ţinând cont că în Europa de Est şi Balcani „vechea alianţă dintre religie şi politică, Biserică şi stat, reapare la lumină cu nebănuite consecinţe". (p. 27). Concluzia articolului este că Biserica Ortodoxă n-a respins conceptul de identitate naţională, atâta timp cât a fost corelat cu cel de „catolicitate a eclesiologiei euharistice", dar a denunţat dimpotrivă naţionalismul ca fiind o ideologie umană, o deformare a viziunii autentice a Bisericii — Trup al lui Hristos şi anticipare eshatologică a Împărăţiei lui Dumnezeu. (p. 41). Subiectul este reluat şi de Anton Houtepen, care analizează însă *Ecumenismul şi transnaţionalismul* (p. 68-85) din perspectiva occidentală. Centrul acestui studiu îl constituie termenul de *koinonia*, creştinii ca şi „popor sfânt" (I Petru 2, 9). Conform conciliului ecumenic ţinut la Bossey, în anul 1976, de-a lungul istoriei creştinismul a cunoscut cinci modele de organizare: cel apostolic, al transfigurării, centrat pe celebrarea Tainelor şi anticipare eshatologică. („Acesta este caracteristic pentru orice situaţie în care creştinii trebuie să trăiască în coexistenţă cu o majoritate dominantă non-creştină, ca Biserica primară în Imperiul Roman, Bizanţul sub dominaţia otomană, sau în sistemul ateist şi anti-religios din fosta Uniune Sovietică". p. 77); cel al colaborării, specific „simfoniei bizantine" (rex et sacerdos, sacerdotium et imperium); cel al antagonismului, întâlnit în anabaptismul istoric, caracterizat prin organizarea Bisericii ca o comunitate alternativă, protestând împotriva politicii statale şi a vieţii sociale; cel al celor două regate, regimente sau împărăţii, centrat pe concepţia medievală apuseană a aşa-numitului „augustinism" sau doctrina celor „două săbii", dominată de competiţia dintre puterea seculară şi cea eclesiastică — aceasta din urmă redusă la un aspect pietist; şi, în cele din urmă, cel al teocraţiei centrată pe Hristos, sistem prezent în Elveţia, Olanda şi calvinismul puritan. Aici legile statului, ce reglementau viaţa publică, educaţia, comerţul şi justiţia, erau derivate din izvoare biblice (de ex., printre sancţiunile civile era inclusă şi excomunicarea), deşi nu întotdeauna se ţinea seama de toleranţă, răbdare şi milă, „regulile Împărăţiei lui Hristos". (p. 79-80).

Tot din cadrul primei secţiuni se impune ca extrem de interesantă evaluarea pe care o face decanul de la Pittsburgh Theological Seminary, Carnegie Samuel Calian, învăţământului teologic ortodox actual în faţa provocărilor unei lumi post-comuniste, post-creştine şi pluraliste. Ca bază de analiză sunt luate şase facultăţi de teologie din Rusia, Armenia, Statele Unite şi România, printre care se află, într-o „companie selectă" ce mai numără celebrele Holy Cross Greek Orthodox School of Theology (Brookline, MA) sau St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary (Crestwood, NY), şi Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" din Sibiu! (p. 45).

Cea de-a doua secțiune cuprinde, pe lângă studii (unele redactate chiar în limba rusă) ce au ca subiect teme specifice din istoria și cultura „sufletului rus" — cum ar fi *Canonizarea lui Nicolae al II-lea într-o perspectivă iconografică: teme politice în icoanele ruse* (p. 183-210), de Wil van den Berken, *Tragedia filozofiei religioase ruse: Serghei Bulgakov și viitorul teologiei ortodoxe* (p. 211-228), de Ribert Bird, *Certa frățească: naționalismul fundamentalist al Mișcărilor frățești din Biserica rusă* (p. 319-324), de Stella Rock — și o analiză a stării actuale în care se găsește Biserica Ortodoxă Rusă, nevoită să se confrunte cu realitățile ce au urmat căderii comunismului. Spre exemplu, despre implicațiile tradiției pravoslavnice ruse la elaborarea documentului redactat de Sinodul Bisericii Ruse în august 2000 la Moscova se preocupă Alexander Agadjanian în articolul *Viziunea socială a Ortodoxiei Ruse: echilibru între identitate și înnoire.* (p. 163-182).

Philip Walters, în *Ortodoxia Rusă și pluralismul în societatea rusă contemporană,* încearcă să traseze liniile celor trei tendințe majore cu care s-a confruntat Biserica Ortodoxă Rusă de când și-a declarat autocefalia: prima este spre exclusivism, a doua constă în tendința Bisericii de a deveni o parte din „mașinăria administrativă a statului", iar a treia — mai mult ca o consecință a primelor două tendințe — în creșterea autocrației în interiorul Bisericii. (p. 401). Demn de remarcat este și portretul pe care autorul îl face diversele partide și mișcări politice, autointitulate „Creștin Democratice", ca de exemplu „Mișcarea Democratică Creștină Rusă" (RCDM), fondată în aprilie 1990 de Viktor Aksyuchits, Vyaceslav Polosin și Gleb Yakunin cu scopul de a promova valorile creștine în societatea rusă. (p. 407).

Ultima secțiune este deschisă de incitantul studiu semnat Thomas Bremer, *Atitudinea Bisericii Ortodoxe Sârbe față de Europa.* Pornind de la atitudinea guvernului sârb față de tribunalul internațional de la Haga, el identifică cauzele acestei atitudini reticente la cei mai de seamă teologi, episcopul Nikolai Velimirovic și Justin Popovic. Dezvoltând teoria teoduliei poporului sârb, primul proclamă conceptul de *svetoslavje* (într-o traducere aproximativă „principiile în acord cu Sf. Sava", eroul național care a câștigat autocefalia Bisericii Sârbe în secolul al XIII-lea) ca fiind idealul vieții creștine și denunță „activismul orb" al Europei apusene, în care Dumnezeu este înlocuit cu ideea de supraom *(der Uebermensch).* (p. 426). Aceste opinii sunt reluate de părintele Popovic — catolicismul și luteranismul sunt catalogate ca erezii, adică arianism și monofizitism, iar ecumenismul apare ca „erezia tuturor ereziilor"; de aici și un anume negativism față de țările vest-europene. „Din perspectiva Serbiei, Europa a reacționat în favoarea Bosniei și Croației, de-a lungul crizei din 1990 și până la bombardarea Iugoslaviei de NATO în 1999". (p. 429). De altfel, cauze de natură religioasă găsește și Richard Bryant în cazul altui conflict, cel din Nagorno-Karabah, în care se aplică aceeași teorie a „războiului drept", justificabil prin scopuri morale. (Autorul afirmă chiar că există o tradiție a „războiului justificat", cu pornire din scrierile Vechiului Testament, trecând

pe la sfinți ca Alexandru Nevsky, de origine rusă, sau Vardan, de origine armeană, fără a mai aminti pe Părinții bisericești Atanasie și Vasile cel Mare, Vezi p. 432).

Deși nu lipsite de importanță, doar vom enumera studiile despre situația actuală din alte țări ortodoxe, ca Grecia (Bert Groen, *Ortodoxia dominantă, minoritățile religioase și drepturile omului în Grecia*, p. 439-454; Ioannis Petrou și Christos Tsironis, *Ortodoxie și identitate națională în Grecia modernă*, p. 503-516), Bulgaria (Peter Petkov, *Legislația religioasă în Bulgaria în lumina integrării europene*, p. 485-502) sau Ucraina (Viktor Yelensky, *Ortodoxia și schimbările post-comuniste: cazul Ucrainei*, p. 543-562), urmând ca în încheiere să analizăm două incitante studii consacrate Ortodoxiei românești.

Primul articol se intitulează *Mândrie și prejudecată în ecumenismul ortodox românesc* și este scris de Kaisamari Hintikka, cercetător la departamentul de Istorie Bisericească din cadrul Universității din Helsinki, un specialist în Istoria Bisericii Ortodoxe Române (teza sa de doctorat *Biserica Ortodoxă Română și Consiliul Mondial al Bisericilor, 1961—1977*, a fost publicată în anul 2000). Relaxarea relațiilor dintre România și țările din vestul Europei, datorită politicii de independență față de Pactul de la Varșovia și accentuarea ideii de „socialism național", dusă de Ceaușescu la sfârșitul anilor '60 și începutul anilor '70, a fost dublată și de o anumită deschidere a Bisericii Ortodoxe, majoritară (cu peste 13 milioane de credincioși în 1961), atât față de cultele minoritare din interiorul țării, cât și față de celelalte Biserici din exterior, în special cu Biserica Anglicană și Biserica Luterană din Suedia (p. 455-457). Totuși, această deschidere nu se regăsește și față de Biserica Romano-Catolică, mai ales datorită cazului special al Bisericii Unite, desființată de autoritățile comuniste din România în anul 1948, când este denunțat și concordatul cu Vaticanul. Astfel, Biserica Ortodoxă Română este singura care nu a trimis observatori la Conciliul II Vatican, iar hotărârile luate aici au fost analizate critic de institutele din București și Sibiu. Punctele divergente au vizat mai ales reformele adoptate, privite ca fiind împotriva tradiției Bisericii, și nedenunțarea primatului papal. (p. 458). În esență însă relațiile Bisericilor Ortodoxe cu Mișcarea Ecumenică sunt mult mai cordiale decât, spre exemplu, cele ale Bisericii Ortodoxe Ruse, un rol major având profesorul Ion Bria, numit în martie 1972 ca secretar în comisia „World Mission and Evangelism", și mitropolitul Antonie Plămădeală, directorul Departamentului pentru Relații Internaționale din cadrul Patriarhiei. Hintikka încheie prin a afirma că interesele ecumenice ale Patriarhiei din București, arătate încă din 1930, au fost continuate în parte și sub controlul comunist: „În perioada în care multe din Bisericile Ortodoxe erau extrem de critice față de WCC, Biserica Română a fost capabilă să păstreze o atitudine pozitivă și optimistă". (p. 462).

Evocând moartea părintelui Cleopa la 2 decembrie 1998, Nicolas Stebbing își începe articolul intitulat *Părintele Cleopa și tradiția părintelui duhovnicesc în România modernă* (p. 531-542), prin redarea unor

date bibliografice din viața acestuia și a unor amintiri legate de vizita făcută de autor la Sihăstria în anul 1996. Urmează apoi analizarea pe scurt a câtorva din sentințele părintelui Cleopa, cum ar fi „Privegheați!" (p. 532), sau „Dragostea de sine" ca sursă a tuturor păcatelor, opusă ei fiind „Umilința" (p. 533-535), centrul constituindu-l însă semnificația și rolul duhovnicului în desăvârșirea spirituală (p. 535-542). Important este însă că această tradiție este continuată în România, pomenit fiind numele părintelui Teofil de la Sâmbăta de Sus, de la moartea părintelui Cleopa „probabil cel mai cunoscut și iubit părinte duhovnicesc".

Drd. CIPRIAN TOROCZKAI

Sfântul Isaac Sirul, CUVINTE CĂTRE SINGURATICI DESPRE VIAȚA DUHULUI, TAINE DUMNEZEIEȘTI, PRONIE ȘI JUDECATĂ. PARTEA A II-A RECENT DESCOPERITĂ, Studiu introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 2003, 546 p.

În anul 1983 profesorul Sebastian Brock — siriacistul care domină astăzi cu autoritate cercetările în acest domeniu — a descoperit în Biblioteca Badleiană din Oxford un manuscris integral necunoscut al *Părții a II-a* din opera Sf. Isaac Sirul. Publicat în mai multe ediții, acest text vede lumina tiparului și în traducerea românească a Părintelui prof. arhid. Ioan I. Ică jr. Într-o tradiție dominată de cele două mari filoane ale spiritualității: cel „răsăritean-grec" și cel „apusean-latin", din care răzbate o „viziune restrictivă", cu toate că începuturile creștinismului își are originile într-un mediu vorbitor de limbă aramaică, spiritualitatea siriană a fost dată uitării și pusă în umbră. Acest fapt se datorează, în mare măsură, etichetei de „eretică" care a fost așezată asupra acestui tip de creștinism.

Două personalități au reușit să spargă „blocada" bizantină și latină și să se impună în Răsăritul creștin și Occidentul latin: Sfântul Efrem Sirul și Sfântul Isaac Sirul, bucurându-se de o prețuire deosebită. Recepția lor a fost condiționată de limitele traducerilor și adaptărilor deliberate impuse textului original, iar, pe de altă parte, de un fenomen de decontextualizare a lor, pentru ambii sfinți confecționându-se biografii ascetice schematizate și retușate, mai mult sau mai puțin pioase.

În introducerea acestei lucrări *„Sf. Isaac Sirul necunoscutul — operă, profil istoric și gândire spirituală pe fundalul tradiției siro-orientale"*, traducătorul prezintă sub forma a patru subcapitole ceea ce poate fi numită o inițiere în teologia și personalitatea Sfântului Isaac. În prima parte, — una filologică, numită simbolic *„Opera Sf. Isaac: destin și receptare"* — se urmărește circulația manuscriselor aparținătoare autorului din Ninive, circulație datorată în mare măsură „reverimentelor spirituale", înregistrate în secolul XI (Sf. Simion Teolog și Pavel Evergetinos), mișcării isihaste din secolele XIII—XV (Sf. Grigorie Sinaitul și Nil Sorski), mișcării filocalice din secolele XVIII—XIX (ieromonahul Nichifor Theotokis și Paisie Velicicovski) (p. 5—6), insistându-se asupra iradierii în mediile monahale și intelectuale slavofile (în special la F. M. Dostoievski și Aleksei Homiakov) (p. 6—7). Se insistă apoi pe diferitele versiuni sub care s-a păstrat și a circulat textul operei Sf. Isaac, până în jurul anului 1970 — o viziune „obsedată de clișee dogmatice

și stereotipii, de care a reușit să se distanțeze părintele Dumitru Stăniloae în introducerea sa la textul din Filocalia X (p. 21). Începând cu această dată (1970) se poate vorbi de o „nouă fază calitativ superioară celei dintâi" (p. 23), datorată descoperirii și publicării unor noi manuscrise și a studierii operei sale în cadrul spiritualității siro-orientale. În a doua parte a acestei introduceri (*„Biserica asiriană a Răsăritului — origine, istoric și opțiuni teologice"*) are loc o prezentare istorică a Bisericii din aceste regiuni, insistându-se pe Sinoadele de la Beit Lapat Edrai (486), când a avut loc „prima dată oficial separația limpede a Bisericii Răsăritului din Persia atât de Biserica chalcedoniană din Imperiul roman cât și de cea orientală chiriliană", adoptându-se „o mărturisire hristologică strict diofizită de tip antiohian — Hristos e două firi și o singură persoană", afirmându-și fidelitatea față de Teodor de Mopsuestia, atitudine care se explică prin reacția defensivă față de două serii de împrejurări: avansul și propaganda în Persia a sirienilor iacobiți monofiziți și prin „deviaționismul" sau prin înclinația spre chalcedonism sau monofizitism a unor importanți lideri spirituali (p. 39—40).

Ultimele două părți se referă la mediul în care s-a format Sf. Isaac dominat de catolicosul Mar Ishoyahb III cel Mare (580—659), precum și la gândirea sa teologică influențată de Evagrie Ponticul, Ioan Singuraticul și Teodor de Mopsuestia, care au determinat structurile de susținere ale gândirii sale. Baza o constituie viziunea pedagogică despre Economia divină a lui Teodor de Mopsuestia (p. 61) la care se adaugă principalele accente ale spiritualității siro-orientale „o mistică simultan eshatologică, baptismală și pnevmatologică", prin intermediul căreia se explică „tendințele ei din primele III—IV secole de exaltare a feciorieí și consacrării lui Dumnezeu prin celibat și renunțare la căsătorie și împărțirea credincioșilor în două clase: „drepții", care se căsătoresc și lucrează și care se mântuiesc prin păzirea poruncilor, și „desăvârșiții", care renunță la toate pentru a avea experiența plenară a Duhului" (p. 63).

Textul propriu-zis al operei Sf. Isaac care este prezentat în acest volum se compune din 41 de piese de dimensiuni inegale intitulate „cuvinte" (memre), având (cu excepția primelor trei) același gen literar cu cele 82 de cuvântări ce alcătuiesc *Prima parte*. Lipsite de ordine logică (fapt subliniat chiar de autorul lor), ele marchează etapele unui veritabil „parcurs" sau „itinerar spiritual". Primele trei „cuvântări" reprezintă trei genuri literare diferite: nr. 1 constituie o amplă scrisoare program, un fel de manifest ascetic adresat unui prieten în care accentul este pus la început pe credință (p. 87—88), stăruință (p. 89), răbdare (p. 90—91), citire (p. 98—99), ca apoi el să fie mutat pe rugăciune care cere o „golire de toate" pentru ca sufletul să „privească numai la Dumnezeu" (p. 105—106); nr. 3 grupează 405 capitole despre cunoaștere compuse în genul „centuriilor" lui Evagrie și reprezentând „o încercare de sinteză speculativă a întregii gândiri spirituale isachiene". Tema centrală a acestor capitole este contemplarea prin care devenim egalii îngerilor: „scopul final al contemplării din lumea viitoare,

când noi toţi vom deveni dumnezei prin harul Creatorului, e vizibil în fiinţarea sfinţilor îngeri". Fiindcă acesta a fost de la început scopul Său să aducă întreaga fire a fiinţelor raţionale la o egalitate, în care să nu mai fie diferenţe între unele şi altele (III, I, 62); nr. 5 este o culegere de 30 de rugăciuni ce jalonează un parcurs spiritual într-o gradaţie ascendentă: de la cereri personale la rugăciuni tot mai universale ce îmbrăţişează întreaga Biserică şi întreg universul fără deosebire.

În Cuvintele următoare Isaac revine la unele teme tratate anterior, insistând pe „formele exterioare" ale rugăciunii: psalmodia (6), meditaţia (10), contemplarea icoanei Crucii (11), pentru a se dedica treptat uceniciei libertăţii spirituale, chiar şi în rugăciunea vocală (21), trecerii la rugăciunea curată (14—15), lucrării ascunse (29) care e „rugăciunea dincolo de rugăciune" (30), la care nu se ajunge însă fără a străbate însă multiplele forme de akedie spirituală (33—34). Însă toate aceste forme trebuie unite cu faptele şi activismul exterior, lectura meditativă este de neînlocuit, fiindcă ea exprimă „primatul iniţiativei lui Dumnezeu în dialogul rugăciunii" (29), iar poziţia corporală la rugăciune, în special cele nocturne, are un rol important în mistica isaachiană. Se recomandă insistent singuraticului practicarea permanentă a îngenuncherilor, a căderilor cu faţa la pământ şi mai ales a închinăciunilor în faţa semnului sau icoanei Sfintei Cruci (III, 11, 14, 22—46). În viaţa spirituală asceza şi regulile devin un mijloc necesar de disciplinare, nu un scop în sine. Aceasta este experienţa harului iubirii libere a lui Dumnezeu care vine şi pleacă când vrea El. Atunci când harul inundă sufletul, acesta face experienţa extatică a dulceţii iubirii dumnezeieşti. Are loc atunci o „adumbrire" a minţii curăţite (16) şi o „luminare" a ei de către lumina lui Dumnezeu (6, 1—4).

Ultimele cuvinte ale Părţii a II-a (39—41) se constituie din meditaţiile Sf. Isaac legate de misterul gheenei şi al iadului în relaţie cu taina iubirii lui Dumnezeu, afirmând: „Socotesc că slăvitul Creator va da cândva o dezlegare dificilei chestiuni a chinurilor (gheenei) făcând un gest de imensă şi nespusă milă" (39, 6). Baza teologică a acestei eshatologii isaachiene se concentrează în trei afirmaţii: Dumnezeu e întreg iubire şi tot ce face e iubire şi milă (39, 1—2); Dumnezeu e imuabil şi are o iubire egală pentru toate creaturile: înger şi demon, drepţi şi păcătoşi (38, 3—5; 40, 2); El cunoaşte toate inainte de a le crea (39, 2; 38, 3). Dumnezeu nu pedepseşte, nici nu chinuie, ci îndrumă făcând totul spre binele omului. Chiar şi moartea şi alungarea din rai sunt în cele din urmă binecuvântări (39, 4), pentru ca oamenii să vină liberi la iubirea lui Dumnezeu. Gheena e o „viclenie", o stratagemă a iubirii divine (39, 5), ca să-l ridice pe omul căzut. Secretul acestei concepţii stă în curajul Sf. Isaac de a gândi şi practica radical creştinismul plecând de la miezul său: care nu e nici frică de pedeapsă, nici speranţa răsplătirii, ci revelarea iubirii infinite a lui Dumnezeu, descoperite în Hristos ca Tată a tuturor creaturilor raţionale.

Lucrarea mai prezintă și un număr de 13 cuvântări, care nu sunt altceva decât niște adaosuri la cele 82 de cuvinte întâlnite în traducerea grecească. Ele s-au păstrat în originalul siriac și tratează unele din temele spiritualității isaachiene: despre descoperirile făcute de Dumnezeu sfinților (19), despre vederea lui Dumnezeu (20) și cunoașterea adevărată (23), despre bunătatea lui Dumnezeu (26), axându-se pe anumite sfaturi date „singuraticului" și pe conlucrarea acestuia cu harul (71).

Ultima parte se consttiuie din publicarea traducerii a două studii realizate de doi buni cunoscători ai tradiției și spiritualității siriace — Sebastian Brock, *„Biserica nestoriană': o etichetă nefericită pentru Biserica Asiriană a Răsăritului"* și Dana Miller, *„Istoria și teologia Bisericii Răsăritului din Persia până la sfârșitul secolului VII"*. Ele alcătuiesc o prezentare și, în același timp, o tratare sistematică a principalelor motive care au dus la etichetarea Bisericii Asiriene a Răsăritului ca „nestoriană". Cauzele sunt în cea mai mare parte terminologice, căci „fiecare parte vedea poziția oponentului doar în lumina propriei sale înțelegeri a terminologiei tehnice și numai în lumina propriei temeri și preocupări" (p. 453). Echivalenții siriaci ai termenilor grecești care desemnau terminologia hristologică nu aveau exact aceeași semnificație ca și cuvintele pe care le exprimau. La aceasta se mai adaugă și „devoțiunea" față de Teodor de Mopsuestia (a cărui stigmatizare a memoriei de către Iustinian și Sinodul V Ecumenic nu a putut fi tolerată), precum și izolarea ei perpetuă față de restul Bisericilor creștine (căci teritoriile ei s-au aflat sub dominație persană și apoi arabă). Dimpotrivă, această Biserică va profesa o hristologie diofizită antiohiană (care mărturisea Un Domn și Mântuitor care era atât Dumnezeu, cât și om, divin și uman, și Care, mai mult, era Însuși Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, nu „o persoană compusă"). Iar aceste observații au dus la concretizarea unui dialog ecumenic între cele două părți.

Luate în întregime, catehezele Sfântului Isaac se prezintă ca o glosă prelungită la un verset din prima epistolă către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel: „Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți" (4, 15). În total acord cu mistica autentic creștină, ele concretizează în ordinea iconomică — personal și comunitar, ascetic și sacramental — misterul lui Dumnezeu, Treime de Persoane, care nu rămâne distant față de creația Sa, ci se „imanentizează" pentru a se face accesibil cunoașterii umane, fără a fi suprimată distanța dintre creat și necreat. Iar ca prelungire a perihorezei treimice aici pe pământ viața „singuraticului" apare ca o solidaritate a sa cu întreaga creație, în fața căreia mărturisește „în tot locul și-n tot ceasul", măreția slavei lui Dumnezeu. Recunoașterea „cerului" este pentru el simultană cu rușinea privirii împământenite și, deopotrivă, cu durerea și dorința de a se întâlni cât mai repede cu Dumnezeu. Din această recunoaștere va crește comuniunea și, apoi, pentru cei vrednici, unirea cu Dumnezeu-Tatăl, prin Duhul, în Iisus Hristos.

Lucrarea în sine, pe lângă faptul că se vrea o familiarizare a creștinului cu viața și opera unuia dintre cei mai mari Părinți filocalici pe care i-a avut Răsăritul creștin, este în același timp și o inițiere în spiritualitatea de sorginte siriacă. Ea devine astfel o piatră de temelie pentru cercetările ulterioare în acest domeniu care multă vreme a fost puțin cunoscut și explorat în teologia românească.

NICOLAE BROTE

CUPRINS

STUDII ŞI ARTICOLE

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

DIN ACTUALITATEA ECUMENICĂ

RECENZII